SIMMEL

UNA INTRODUCCIÓN

ESTEBAN VERNIK

| Pensamientos Locales |





ESTEBAN VERNIK. Ensayista, crítico. Doctor en Ciencias Sociales en El Colegio de México, investigador del CONICET. Profesor titular en la materia "Georg Simmel" y el seminario "La 'idea' de nación" en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Fue profesor visitante en la Universidad de Bielefeld, y en la Universidad Autónoma Metropolitana, de México. Algunos de sus libros son *El otro Weber. Filosofías de la vida* (1996), *Ensayos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel* (2000) y *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada* (2005). Dirige la serie Dimensión Clásica de de la colección Teoría Social en la en la editorial Gedisa. Editó en castellano diversos libros de Georg Simmel. Es integrante del grupo editorial de la revista *El ojo mocho* y miembro de la *Georg Simmel Gesellschaft.*



Vernik, Esteban Jorge
Georg Simmel: Sociólogo de la Vida / Esteban Jorge Vernik; dirigido por Mariano Arzadún. - 1a ed.
Buenos Aires: Quadrata, 2009.
128 p.; 21 x 14 cm. (Pensamientos locales)
ISBN 978-987-631-007-9
1. Filosofía Moderna. I. Arzadún, Mariano, dir. II. Título
CDD 190

Colección *Pensamientos locales*
Dirigida por: Ariel Pennisi - Adrián Cangi

Diseño de cubierta: Kovalsky
Ilustraciones: Micael Queiroz [www.micaelqueiroz.com]
Diseño de interiores: Natalia Brega
Correción: Esteban Bértola

Esta obra se edita en el marco de la cooperación con las ediciones de la *Biblioteca Nacional.*

Av. Corrientes 1471 - (C1042AAA)
Buenos Aires - Argentina
info@editorialquadrata.com.ar
www.editorialquadrata.com.ar

Dirección comercial: Mariano Arzadún
marzadun@editorialquadrata.com.ar
Dirección Editorial: Pablo Giménez

Impreso en Argentina
Printed in Argentine

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

PENSAMIENTOS LOCALES

Imaginamos una colección popular de filosofía en la tradición del ensayo. Tradición que ha mantenido vivas las voces de la crítica y el compromiso irrevocable con la insistencia y resistencia vitales. Reconocemos tanto las impresiones indecisas como las expresiones conceptuales, tanto la silueta o el contorno en el que viven ritmos y figuras como la fuerza de creación de conceptos que renuevan el sentido e imponen nuevas circunscripciones a las cosas y acciones. Ambas tradiciones son parte del ensayo filosófico argentino y del cono sur, que no carece ni de ritmos locales ni de colores de época que definen una atmósfera en la que viven movimientos del pensamiento. Valoramos el ensayo de intervención que no sólo se contenta con la precisión de los saberes sino que discute experiencias existenciales y modos sensoriales frente a la apropiación y uso del conocimiento para la vida.

Confiamos en el pensamiento local de autor que, ocupándose de otros pensamientos al parecer lejanos, crea de improviso un giro en la lengua, un silencio capaz de provocar tempestades o una constelación proclive a traer del afuera potencias amputadas en el interior. Creemos valiosa la composición en nuestro medio de tradiciones que avanzan hacia la construcción de conceptos o hacia impresiones personales voluntariamente fragmentarias. Para el conocimiento y para la vida una mirada exhaustiva nos parece tan intensa como la primera impresión. Nos interesa lo singular bajo la figura estilística del nombre propio y creemos que es posible hacer convivir miradas dispares, tanto las que captan el mundo de cerca, comprometidas con el detalle, como las que permiten entrever de lejos, tramadas por los ojos entornados. No proponemos aquí un estéril debate entre objetividad y subjetividad, sólo creemos que, por parcial que fuera una mirada, hay caminos hacia el concepto y los hay hacia la opinión. Nos interesa la posibilidad de hacer convivir en el ensayo filosófico local los mil ojos de la diferencia sin que el prodigio del pensamiento se desvanezca. Por ello nos provocan a pensar tanto las miradas directas como las oblicuas, las que creen atesorar una verdad y aquellas otras que se disponen en el ángulo que entorpece menos el movimiento del objeto. Nos aventuramos en una tradición de polemistas y estilistas en la que las "ideas propias" yacen en el magma indiferenciado de voces entremezcladas, haciendo convivir la fidelidad a las obras que interrogan y el punto de vista que recrea los vínculos con las fuentes. Tradición en la que el intérprete con criterio y movimiento

afectivo personal inaugura pensamientos anunciadores de una época aún no avistada en todos sus términos conceptuales. Como si dijéramos que en ésta conviven el ímpetu expositivo instruido y la intuitiva y áspera incuria espontánea, la apropiación fundada en citas de autoridad y el desvío creativo, los modos cultivados en tiempos de calma y otros imprecisos amasados en tiempos de convulsión, los gestos serenos de una técnica filosófica y la intuición inaugural encarnada en la experiencia, la evocación de una ontología definidora de un sentido y un modo de autogobierno práctico para la vida. Nos interesan los escritores a contrapelo que, hablando idiomas singulares y estableciendo posición crítica, hacen de los problemas que plantean una dramaturgia. La filosofía es, para nosotros, una posición singular de un singular, y por lo tanto, requiere ritmos, figuras y estilos también singulares. Filosofía inseparable de un modo de escritura, de apropiación y de transformación de una tradición a la que se valora, pero no como última palabra, ya que nos interesan, en el conjunto, los puntos de inestabilidad que sirvan de enlace con un futuro distinto. Cuando imaginamos esta colección, un solo acto de conciencia y emoción acompañó el entusiasmo. Sabíamos que nos dirigíamos a un público amplio. Pero la constatación abrió la pregunta: quién será el destinatario de una colección popular y local de filosofía.

Un texto de filosofía vive en nuestra contemporaneidad como una botella lanzada a las aguas movedizas de un mar indiferente; sin embargo, esta colección no se reduce, para nosotros, a un conjunto de libros-botellas ajustados de antemano a un público acotado, en la medida en que alcance la forma de una intervención, de una cierta capacidad para evocar la palabra de pueblos por venir. Una intervención apela a la reserva virtual frente a la actualidad de un estado de cosas dado porque enfrenta, al mismo tiempo, al nihilismo según el cual "no hay mucho en que creer" y a la política revocable que piensa de antemano todo lazo social como precario. Ante una sociedad como la nuestra, constituida por identidades efímeras –amenazada por vínculos sociales fragilizados, modelos laborales deleznables y por una única velocidad de vencimiento de las mercancías– elegimos imaginar una intervención capaz de hacer de la inestabilidad de nuestro tiempo una apertura del sentido que resiste abierto y vigilante.

Adrián Cangi - Ariel Pennisi

GEORG SIMMEL, SOCIÓLOGO DE LA VIDA

Esteban Vernik

EDITORIAL QUADRATA - Biblioteca Nacional

afectivo personal inaugura pensamientos anunciadores de una época aún no avistada en todos sus términos conceptuales. Como si dijéramos que en ésta conviven el ímpetu expositivo instruido y la intuitiva y áspera incuria espontánea, la apropiación fundada en citas de autoridad y el desvío creativo, los modos cultivados en tiempos de calma y otros imprecisos amasados en tiempos de convulsión, los gestos serenos de una técnica filosófica y la intuición inaugural encarnada en la experiencia, la evocación de una ontología definidora de un sentido y un modo de autogobierno práctico para la vida. Nos interesan los escritores a contrapelo que, hablando idiomas singulares y estableciendo posición crítica, hacen de los problemas que plantean una dramaturgia. La filosofía es, para nosotros, una posición singular de un singular, y por lo tanto, requiere ritmos, figuras y estilos también singulares. Filosofía inseparable de un modo de escritura, de apropiación y de transformación de una tradición a la que se valora, pero no como última palabra, ya que nos interesan, en el conjunto, los puntos de inestabilidad que sirvan de enlace con un futuro distinto. Cuando imaginamos esta colección, un solo acto de conciencia y emoción acompañó el entusiasmo. Sabíamos que nos dirigíamos a un público amplio. Pero la constatación abrió la pregunta: quién será el destinatario de una colección popular y local de filosofía.

Un texto de filosofía vive en nuestra contemporaneidad como una botella lanzada a las aguas movedizas de un mar indiferente; sin embargo, esta colección no se reduce, para nosotros, a un conjunto de libros-botellas ajustados de antemano a un público acotado, en la medida en que alcance la forma de una intervención, de una cierta capacidad para evocar la palabra de pueblos por venir. Una intervención apela a la reserva virtual frente a la actualidad de un estado de cosas dado porque enfrenta, al mismo tiempo, al nihilismo según el cual "no hay mucho en que creer" y a la política revocable que piensa de antemano todo lazo social como precario. Ante una sociedad como la nuestra, constituida por identidades efímeras –amenazada por vínculos sociales fragilizados, modelos laborales deleznables y por una única velocidad de vencimiento de las mercancías– elegimos imaginar una intervención capaz de hacer de la inestabilidad de nuestro tiempo una apertura del sentido que resiste abierto y vigilante.

Adrián Cangi - Ariel Pennisi

GEORG SIMMEL, SOCIÓLOGO DE LA VIDA

Esteban Vernik

EDITORIAL QUADRATA - Biblioteca Nacional

a Nathalie,
a Milton y Candela.

A los compañeros de conversaciones
simmelianas de todos estos años.

Prólogo

Toda interpretación –se admita o no–
es también una confesión del intérprete.
Georg Simmel

Una *sociología de la vida* puede parecer casi un contrasentido. Si de sociología se habla deberíamos referirnos a la *sociedad*, o a los grupos sociales, o a los hechos sociales, pero no a la *vida*. Sin embargo, Georg Simmel (Berlín, 1858-Estrasburgo, 1918) desafió esa concepción que provenía de la ciencia positiva. Y eso tuvo un costo, que pagó con humillaciones y olvidos de su obra que recién en los últimos años han comenzado a desvanecerse.

Simmel postuló que la sociedad era un concepto hipostasiante para la sociología, que impedía ver el carácter dinámico de lo social, las formas en las que, instante a instante, lo social se desanuda y se vuelve a anudar. Como en un parpadear de ojos, o –para decirlo con un ejemplo caro a su pensamiento– como el fugaz encuentro de dos personas que cruzan fortuitamente sus miradas entre sí e inmediatamente las vuelven a separar. La sociedad era mejor vista como la inestable urdimbre de relaciones sociales, cuya forma –como la del palpitar de la vida– no estaba asegurada, sino en el instante de su acontecer. A estudiar las formas inestables y –por tanto modificables– de las relaciones de poder y dinero entre los individuos y las instituciones debería dedicarse primordialmente la nueva ciencia de lo social.

La sociología que con variada fortuna Simmel propuso se deshace del objeto *sociedad* y lo reemplaza por el *intercambio de efectos* que produce la vida de las personas cuando entran en relación con otras. Esos intercambios de efectos pueden ser duraderos, como los que se cristalizan en constituciones, iglesias y naciones; o momentáneos, como los que se suceden en un abrir y cerrar de ojos cuando, por ejemplo, viajamos en transporte público, asistimos a un concierto, participamos de una reunión laboral, o de cualquier otra instancia de la vida con otros. En esta segunda dimensión de los intercambios de efectos, momentáneos, la obra de Simmel alcanzó su mejor contribución proponiéndose como una sociología de los acontecimientos de la vida.

Pero la obra de Simmel difícilmente pueda definirse sólo o principalmente por su contribución a la sociología. Claro está que a lo largo de su labor intelectual encontramos perdurables contribuciones en etnografía, psicología social, ciencia de la moral, filosofía de la cultura, estética, teoría de la historia, epistemología y metafísica, sin contar sus aportes a campos tan disímiles entre sí, como son el urbanismo y la pedagogía.

Este libro incursiona en algunos de esos campos recorridos por el pensamiento del filósofo berlinés, pero considera que es a la sociología –*de la vida*, en su personal y *sui generis* caracterización– a la que Simmel dedicó sus mayores empeños. Habremos de ver la persistencia de su actividad docente en esta materia –siendo seguramente el primero en la universidad alemana en ofrecer cursos específicos de sociología–. Como también, los intercambios con referentes extranjeros como Albion Small de Chicago o Émile Durkheim de Francia, las intervenciones fundacionales en Alemania junto a colegas como Ferdinand Tönnies, Max Weber y Werner Sombart en pos de la naciente ciencia de la modernidad, y fundamentalmente las persistentes contribuciones teóricas dejadas en sus libros. Que su aporte no fue reconocido institucionalmente, y que el establishment universitario lo haya incomprendido y humillado con sus dictámenes negativos, como lo demuestran, entre tantos otros episodios de la misma índole, los tres concursos –en 1908, 1915 y 1916– en los que a Simmel le fue rechazada su postulación como profesor en la Universidad de Heidelberg. Esto es seguro, y se pueden ver marcas de esa experiencia traumática en su propia prosa;[1] aunque, a la vez, la dicha de sus clases en las que libremente desenvolvía sus pensamientos y que atraían a multitudes de estudiantes,[2] las interlocuciones con figuras artísticas e intelectuales que encarnaban el espíritu de la época,[3] los ensayos publicados tanto en periódicos de gran tirada como en revistas y fanzines de círculos

1 Sobre la hipocresía y las formas en que el poder circula en las instituciones, puede leerse en clave de su propia experiencia como profesor de la Universidad de Berlín, el capítulo "El secreto y las sociedades secretas" de su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, t. 1, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1939.

2 Lo cual pudo resultar amenazante para algunos de sus colegas, que además vieron negativamente que Simmel fuera de los primeros en admitir en sus cursos a mujeres y a estudiantes del este de Europa.

3 Entre sus interlocutores, cabe mencionar a Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Hans Vahinger, Max y Marianne Weber, Lou-Andreas Salomé, Friedrich Gundolf, Stefan George, Rainer Maria Rilke, Henri Bergson y Auguste Rodin. Así también como a sus estudiantes, György Lukács, Ernst Bloch, Gertrud Kantorowicz, Martin Buber y Sigfried Kracauer.

del socialismo y el anarquismo o de las vanguardias artísticas,[4] y las miles de páginas cargadas de sutilezas teóricas y vivenciales de su extensa obra que deja como testamento, bien pudieron haber sido la contraparte de esa incomprensión del funcionariado universitario de siempre.

De la riqueza de los análisis de Simmel que conocemos a través de su vasta obra y de algunos relatos que aún se oyen entre los círculos simmelianos, tomaremos algunos fragmentos para su revisita en este libro. El patrimonio intelectual legado por Simmel –esa obra que su autor metafóricamente comparó con dinero en billetes, que podrían repartirse entre infinitos acreedores, cada uno de los cuales tomaría para sus propios fines una parte diferente sin que pudiera ya restituirse el capital inicial–, en la actualidad, cuando afortunadamente sus textos han vuelto a proliferar a nuestro alrededor, se encuentra a nuestra disposición. A recrear su encendido espíritu vitalista original y a imaginar posibles diálogos con nuestra vida social contemporánea, invitan los capítulos del presente libro.

---

4 Una mirada al conjunto de medios extra académicos en los que Simmel participó, ayuda a entender la mala reputación que se ganó entre los conservadores claustros de la universidad alemana del cambio de siglo. Algunos de sus ensayos más celebrados aparecieron originariamente en grandes periódicos de Berlín, Frankfurt y Viena, como *Der Tag, Frankfurter Nachrichten* y *Die Zeit*. De sus vinculaciones políticas, se observan sus contribuciones para, por ejemplo, la revista del Sindicato de Cerveceros, y también para periódicos socialdemócratas de mayor alcance, como *Vorwärts*, o *Die neue Zeit*, en el que debatían figuras claves del pensamiento marxista de la época, como Friedrich Engels o Eduard Bernstein. (Muchos de sus artículos aparecían con seudónimos, pero recordemos aquí que fue Simmel el primero en discutir la obra de Marx en el ambiente de la universidad alemana.) De su colaboración en publicaciones de círculos de artistas, la más notoria fue la revista *Jugend*, de las vanguardias de Munich, en la que Simmel durante nueve años dispuso de una columna titulada "Imágenes momentáneas. *Sub specie aeternitatis*", en la que motivos de su producción teórica aparecían, muchas veces de manera lúdica y artística. Una idea de la gravitación que ejerció la *Jugend* en el clima de la época, lo proporciona la lista de sus colaboradores. Entre los ilustradores, figuraban artistas plásticos de la talla de Arnold Böcklin y Gustav Klimt, y entre los escritores aparecían nombres no menos excepcionales, como Rainer Marie Rilke, Hermann Keyserling, Theodor Lessing, Gabrielle D'Annunzzio, Edgar Allan Poe, Anatole France, y aun, Anton Chéjov y Leon Tolstoi. (Sobre el impacto de la *Jugend* entre la siguiente camada de intelectuales, uno de sus lectores, Walter Benjamin, la recordará años más tarde como "el órgano central de aquel misterioso movimiento emancipatorio".)

I. Primeros pasos: la tesis sobre el canto tirolés

En 1960, un sociólogo de la música como K. Peter Etzkorn llamaba la atención acerca de la poca atención que la primera obra de Simmel había merecido entre los sociólogos de la cultura, como también entre los propios estudiosos de la bras simmeliana. En la actualidad, cinco décadas después, la situación no ha cambiado sustancialmente. La *opera prima* de Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, sigue siendo una pieza muy poco conocida. A excepción del estudio crítico de Etzkorn,[5] la investigación sobre la música ha merecido hasta ahora muy pocas citas y revisiones por parte de los estudios consagrados a la obra de Simmel.[6] No encontramos comentarios de esta pieza en las colecciones de estudios críticos de la obra de Simmel,[7] ni tampoco en los recientes números monográficos que algunas revistas de ciencias sociales dedicaron al sociólogo berlinés.[8]

Las razones de esta ausencia no son claras. Podrían asociarse con ciertas generalizaciones que consideran esta pieza temprana como muy desvinculada de los intereses y perspectivas posteriores del autor. Sin embargo, como habremos de indicar, el interés por la música y por la música como fenómeno que liga emocionalmente a los sujetos se percibe

5 K. Peter Etzkorn, "Georg Simmel and the Sociology of Music", en *Social Forces*, vol. 43, 1964; véase también su Prefacio al libro de Paul Honnigsheim, *Sociologists and Musik. An introduction to the Study of Music and Society*, New Brunswick y Londres, Transaction Publishers, 1973.

6 Apenas algunas líneas más bien pintorescas en el retrato que de Simmel realiza David Frisby, y alguna puntuación precisa pero sin desarrollar en la introducción que realiza Donald Levine a su antología. Una destacada excepción la constituye el trabajo de Klaus Christian Könkhe, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

7 Cfr. Kaern, Michael *et al.* (eds.), *Simmel and Contemporary Sociology*, Dordrecht, Kluwer, 1990; Ray, Larry (ed.), *Formal Sociology*, Londres, Elgar, 1991; Dörr-Backes, Felicitas y Nieder, Ludwig (eds.), *Georg Simmel. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1995; Vernik, Esteban (ed.), *Escritos contra la cosificación. Acerca de Georg Simmel*, Buenos Aires, Altamira, 2000; Sabido Ramos, Olga (coord.) *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, UAM-Anthropos, 2007.

8 Cfr. *Theory, Culture & Society*, vol. 8, num. 3, Londres, 1991; *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* , Madrid, 2001; o el número en homenaje a Otthein Rammstedt en su cumpleaños número 65 de *Simmel Studies*, núm 13, Bielefeld, 2003; *Sociétés*, núm. 101, París, 2008.

como una constante en distintos momentos de la obra simmeliana. De igual forma, sería un error considerar la perspectiva utilizada en esta pieza temprana como alejada completamente de la que más tarde el autor desarrollará. Incurriríamos en tal distorsión si caracterizáramos a este escrito como un producto del social-darwinismo de la época. Si bien Simmel dialoga con esa perspectiva, intentaremos mostrar que la visión de Darwin es abordada críticamente y constituye sólo el punto de partida para un enfoque que la trasciende.

Otra razón que puede esgrimirse con respecto a la desatención hacia esta pieza se vincularía con la poca fortuna que originalmente experimentó el texto cuando fue presentado como disertación doctoral. Acerca de este infortunado episodio, Klaus Christian Könhke[9] traza una minuciosa reconstrucción: la disertación que fue presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín en diciembre de 1880 no se conserva. La comisión evaluadora de la Universidad designó como sinodales a dos profesores (Kohnke duda de la idoneidad de estos profesores para evaluar esta tesis): Zeller (de filosofía) y Helmholtz (de física, fisiología y psicología). Zeller, en su informe, evalúa no el contenido de la disertación, sino las capacidades filosóficas, la formación filosófica de Simmel y aconseja permitirle rendir el examen oral para la promoción, puesto que había sido premiado por un trabajo sobre Kant (del que tampoco se conserva más que aquello que Simmel, más tarde, elegirá para presentar como disertación). Critica los errores de ortografía, sintaxis y sobre todo la elección del tema, que Simmel no podría abarcar. Helmholtz también aconseja permitirle rendir el examen oral, si es que está dispuesto a reemplazar este escrito por el que fue premiado sobre Kant. En su informe dice que el tema fue completamente "inapropiado" sobre todo para un estudiante que no conoce los resultados de la psicología de los sentidos, por lo que su escrito no sobrepasa la "exteriorización de opiniones" en el tema. Critica también errores de ortografía y estilísticos, así como las citas en otros idiomas que podían ser "escasamente descifradas". Finalmente, Simmel reemplaza para su examen de doctorado este texto por el referido a Kant.[10]

Sin embargo, este episodio infortunado se contrapone con la reacción que el escrito produjo entre los fundadores de la *Psicología de*

9 Klaus Christian Könkhe, *Der junge Simmel…, op. cit.*

10 El título de esta segunda disertación fue "Das Wesen der Materie nach Kant's Physicher Monadologie" ["La esencia de la materia en la monadología física de Kant"], volveremos sobre el contenido de este escrito en el siguiente capítulo.

las naciones (*Völkerpsychologie*), Moritz Lazarus y Heymann Steinthal, quienes impresionados por la pieza, no dudan en editarla. Como más adelante detallaremos, este tipo de controversias que experimentaron los trabajos de Simmel, también fueron una constante a lo largo de su carrera: rechazos en el escalafón académico y reconocimiento y admiración por parte de las mentes más lúcidas.

En este capítulo revisaremos el trabajo inicial de Simmel en clave de continuidad más que de ruptura con el conjunto de su obra. Es decir, que en nuestra lectura resaltaremos aquellos elementos que –aún en estado embrionario– resultan programáticos y que serán retrabajados en desarrollos posteriores. Por el momento, llamaremos la atención acerca de dos aspectos del texto –uno implícito y el otro explícito– que no suelen considerarse a la hora de caracterizar la obra de Simmel: la noción de "condición originaria", que también refiere a la conexión verificable entre las inquietudes tempranas y las del período tardío del autor; y la explícita idea de nación que aquí se vincula con la música. Finalmente, señalaremos algunos aspectos biográficos del autor, que exhiben su sensibilidad por la música como un rasgo que en el transcurso de su obra acompaña a sus preocupaciones teóricas.

Del recorrido entre esta pieza de juventud y sus últimos escritos, podemos sugerir la existencia de una marcada línea de continuidad en torno a la música como objeto de indagación, localizable tanto en su período inicial próximo a la *Psicología de las naciones*, como en su última fase de compromiso con las *Filosofías de la vida*.

1. La investigación etnomusicológica

La investigación que Simmel publica en 1881, examina las prácticas musicales de diversos pueblos y refiere particularmente al *Jodeln* o canto tirolés primitivo. Se trata de una indagación sobre el origen de la música –del canto, de la música instrumental y del baile–, vista a través de una superposición de paisajes antropológicos de los más variados lugares de la tierra y del canto tirolés de los habitantes cuasi solitarios de los Alpes. Un canto de sonidos desarticulados y desprovistos de palabras, compuesto de gritos, gemidos, silbidos y especialmente falsetes que suben y bajan en la escala tonal, y que a pesar de su extrañeza, resulta de gran sensualidad.

Estos sonidos que provienen de los seres de la alta montaña, presentan por momentos semejanzas con los que la naturaleza provee, sea por parte de algunos animales "musicales", de los pájaros, o de las

cigarras o los sapos; sea por parte de los ruidos de la propia naturaleza, como la lluvia, el bramido del viento o el choque de las olas del mar contra las rocas. La indagación de Simmel refiere a la amplitud de sonidos posibles de ser producidos y escuchados, pero focaliza sobre la condición musical humana.

¿Cuál es el sentido profundo de la música en su estado más original? En el centro de su exposición, se encuentra la musicalidad –eso que en todos está presente, en forma más o menos cultivada–, que es la condición de oír y hacer música. La música –sea el acto de escuchar o de ejecutar– es parte de la condición originaria que, además, está a nuestra disposición. La música surge naturalmente de nuestros sentimientos; basta sentir nuestros afectos y pasiones interiores, para exteriorizarlos por la música. Basta sentir, con vehemencia, esos afectos y pasiones, para que aparezcan el ritmo y la melodía en el hacer y el sentir de cada ser humano. Y esto ya es el comienzo de la música, que irrumpe naturalmente, en cuanto nuestros afectos –sean de alegría, sean de tristeza– nos conducen a ese plano de elevación, que es la música. En ese ascenso impulsado por la *modulación* melódica de la voz o el *ritmo* de los pies o las manos, ya estamos haciendo música. La música aparece así cuando los sentimientos interiores impulsan a un hablar melódicamente modulado o a un movimiento rítmico. Y aunque no lo sepamos –y esto aparece así explicitado recién en los últimos trabajos de la obra de Simmel–, *todos somos músicos preexistenciales* que interpretamos la "música" de nuestras sensaciones.

Esta investigación, entonces, pregunta por la condición musical originaria. Por lo que está al inicio de las culturas y por aquello que se corresponde con el ser genérico. Es decir, por aquello que en su origen está en "todos los pueblos de la tierra". Así, la presente indagación busca ampliar nuestra comprensión de las músicas folklóricas y de la relación de éstas con el carácter y las características de los pueblos que las practican. Por lo cual, no habrá de extrañar que este estudio que gira en torno a las bondades de la música y de su implicación con las esferas anímicas del amor, la mística y el trabajo, concluya con una disquisición sobre la relación entre música y nación.

Estamos, ante una sucinta investigación aunque de alcances considerables. Parte de los interrogantes que suscita el enigmático canto de los habitantes de los Alpes y pregunta por los orígenes de la música, por la música en tanto condición originaria. Por la diversidad de sonidos musicales que la naturaleza provee, y que las distintas culturas procesan en ciertos momentos como imitación de ésta, como mímesis; y en otros, como distanciamiento, como misterioso diálogo que

mantienen hombres y mujeres, unas veces entre sí, otras, con pueblos extraños de los lugares más remotos de la tierra, y otras veces también, con los seres celestiales del más allá.

Con base en evidencias antropológicas –una vastísima revisión de colecciones de museos y de crónicas de viajes por distintas partes del mundo–, psicológicas –su propia experiencia con una familia de Berlín, en la que "los niños hasta los dos años no podían cantar por medio de tonos y sin palabras"–, y sociológicas –el relevamiento que realiza de información empírica sobre las prácticas del canto tirolés, a través de un cuestionario entre afiliados al Club Suizo Alpino–, la *opera prima* de Simmel propone una línea de argumentación acerca de los lenguajes del habla y de la música, que desafía aquello que hasta ese momento el darwinismo social postulaba.

2. Con y contra Darwin

Puede decirse que esta pieza de juventud se sitúa en los límites del paradigma social-darwiniano, el cual aparece como un punto de partida para una posición que lo trasciende. Simmel ensaya partir desde el enfoque darwiniano:

> *quiero aquí expresamente situarme desde el punto de vista de Darwin.*[11]

En efecto, el estudio parte de la teoría darwiniana referida a la sexualidad como estímulo de la música en su origen, pero critica este enfoque y propone una explicación que considera a la música como un complemento natural del desarrollo del lenguaje hablado. Esto no presupone, empero, la total refutación de la perspectiva darwiniana, no existe en este escrito la pretensión de sustituir esa mirada por otra inversa pero de igual estatus científico; sí la de desacreditar sus conclusiones sin dejar de mantener el valor heurístico de la sugerente analogía entre el canto de los pájaros y el de los hombres cuando éstos se aproximan a su condición originaria.

---

11 Georg Simmel, *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, edición general de Otthein Rammstedt, t. 1, editado por Klaus Christian Könkhe, Frankfurt, Suhrkamp, 1999, p. 46. [Trad. esp.: *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, traducción de Cecilia Abdo Férez, Buenos Aires, Gorla, 2003.]

Concretamente, Simmel critica dos consideraciones de Charles Darwin. La primera, formulada en *El origen del hombre*, señalaba que la música era la fuente de origen del lenguaje hablado. Y para Simmel esto es al revés. La música para Simmel tiene su base en el lenguaje hablado, y éste es una manifestación de las relaciones sociales. Si para Darwin, la especie humana desarrolló el canto vocal antes de desarrollar el ritmo y el habla, para Simmel la música vocal surge desde el lenguaje. Por lo cual, la primera operación que realiza lo lleva a sostener que

> el canto en su fuente, habría sido lenguaje elevado a través del afecto, hacia el ritmo y la modulación[12].

Y esta apreciación resulta fundamental para toda su exposición dado que, como recién indicábamos, Simmel responde a la pregunta sobre la prioridad del lenguaje o la música en el origen, en favor del lenguaje.[13]

La segunda consideración darwiniana que Simmel critica es la que aparece en *Sobre la expresión de las emociones* por la que, en los hombres igual que en los pájaros, el canto sirve especialmente para saciar el apetito sexual. Aquí, Simmel polemiza con la visión de Jäger, que se había referido ya al canto tirolés. Para este seguidor de Darwin en Alemania, el canto tirolés sin palabras, al igual que el de los pájaros, responde exclusivamente a la satisfacción del apetito sexual. Claro que la analogía entre el canto sin palabras de los hombres (el canto tirolés) y el canto de los pájaros resulta empero iluminador de la naturalidad con la que –tanto en los seres humanos como en los animales– se hace música. El pájaro canta para encantar a las hembras; su canto sería parte de un cortejo con el cual satisfacer su apetito sexual. ¿Puede acaso decirse lo mismo de ese canto sin palabras de sonidos inarticulados que con gran sensualidad entonan los hombres y mujeres de la alta montaña?

Simmel sostiene que no. Su investigación indica que el apetito sexual puede ser uno –entre muchos otros– de los motivos que llevan a los habitantes de la montaña a expresarse por medio del canto. La

12 *Ibíd.*, p. 48.

13 Aquí Simmel se posiciona en la línea de Heymann Steinthal y su libro *El origen del lenguaje en relación con las últimas preguntas de todos los saberes*, sobre todo en la crítica que hace Steinthal al discípulo alemán de Darwin, el zoólogo Gustav Jäger, quien estableció una continuidad entre el lenguaje de los animales y el lenguaje humano. Para Jäger, el canto del pájaro estaría en la cercanía del canto tirolés y en un nivel más elevado se encontraría el habla de los loros. Cfr. Klaus Christian Könkhe, *op. cit.*

música de los habitantes de la montaña no debe considerarse una vía para la expresión de la pulsión sexual; sí sirve para comunicar afectos y apetitos, pero éstos pueden ser de los más diversos tipos.

A estas conclusiones llega Simmel después de remontarse una y más veces al origen de la música y de los lenguajes hablados. La pregunta por los orígenes, entonces, es un punto de partida común al enfoque darwiniano, pero esta radical interrogación lleva a nuestro autor a esbozar una pequeña teoría sobre el origen de la música que se asienta en la expresión "musical" de nuestros estados de ánimo, y que concibe –en oposición a Darwin– la prioridad de la condición lingüística como lo más originario del ser humano que antecede a toda otra consideración. La música trae consigo una elevación de los sentimientos vitales, dado que ésta, resultante de ánimos alegres, místicos, etc., los despierta nuevamente. Son los ánimos los que hacen surgir la música, y a la vez, es la música la que hace surgir nuevos estados anímicos.

Una breve síntesis de esta teoría que Simmel presenta, nos lleva a esquematizar las siguientes puntuaciones.

La música surge naturalmente de la elevación que los afectos producen sobre nuestros actos de habla y movimientos. Son los afectos los que –por la vía del ritmo y la modulación melódica– originan la música, tanto la que se canta, la que se ejecuta por medio de instrumentos, como también la que se baila. La música es expresión de las más variadas sensaciones anímicas –sean furias, alegrías, sensaciones místicas–, siempre que éstas sean intensas, vehementes, apasionadas.

El comienzo de la música está en el ritmo. Éste se imprime sobre nuestro hablar o sobre nuestros movimientos, produciendo naturalmente –y nuevamente subrayamos, por efecto de un fuerte sentimiento interior– una "ritmización" de nuestras acciones. Hete aquí que ya estamos haciendo música.

El canto, como ya dijimos, surge de la elevación que los afectos producen sobre el lenguaje, sea por la vía primera de la ritmización o por la modulación melódica. Frustrados por las limitaciones del mero lenguaje, en circunstancias en que surgen emociones intensas, los sujetos comienzan a remoldear los sonidos verbales sumándoles ritmo, y luego, melodía. Habrá un tránsito del habla al canto, vehiculizado por la elevación espiritual que impulsan los diversos afectos: de ira, de alegría, de tristeza, etc. La música instrumental surge espontáneamente de las palmas, del choque rítmico de las manos, y luego de los instrumentos que ellas sostienen. El baile surge de los pasos, de las

pisadas al compás, del taconeo en el suelo que también son exteriorizaciones de un sentimiento interior.

Así, el canto, el baile y la música instrumental –que tienen un basamento común y que en muchas ocasiones se identifican en un mismo acto– surgen naturalmente de los sentimientos más universales y más vehementes: de un estado de alegría o de tristeza. Pueden surgir, de entre otras múltiples sensaciones anímicas, de una fuerte congoja por la pérdida de un ser amado o de afectos de alegría, como los que surgen del regocijo que se siente por la salida del sol, del buen sentar de las comidas y bebidas, o de la atracción de los otros.

Finalmente, en la apreciación de Simmel, la música es del orden de lo que nos es dado naturalmente en tanto, podemos decir, estamos en el mundo. Todos somos *músicos preexistenciales*, puesto que hay una estrecha relación entre la existencia y la música; entre el hablar y el cantar; entre el caminar y el bailar. Un antiguo proverbio africano, con el que Simmel coincide, reza, *si puedes hablar puedes cantar, si puedes caminar puedes bailar*. Sólo se trata –diría Simmel– de oír el ritmo y la melodía de nuestros estados anímicos profundos, y ya entonces surge de nuestro interior esa exteriorización vital que es la música.

3. Música y nación

todo arte genuino debe partir de un legado.
Goethe.

Surge de esta investigación que, en el canto de los habitantes de la alta montaña en particular, y en el de todos los pueblos de la tierra, anida un núcleo del hombre primitivo –*salvaje*, en sentido rousseauniano– que permanece hasta hoy latente como *condición originaria*. Porque esto –que relativiza el tono evolucionista del texto– se concibe como posibilidad: el retorno al estado natural se nos presenta en cualquier momento y en cualquier cultura, basta sentir con vehemencia una alegría, una tristeza, una furia o un sentimiento místico. A la condición originaria volvemos toda vez que experimentamos radicalmente un afecto o una pasión. Y esto refiere a la humanidad de todas las épocas. Por tanto, cuando se afirma que la música surge naturalmente por el ritmo o por la modulación melódica, se refiere al origen de la humanidad y a un núcleo que reside "en todos los pueblos de la tierra" y en todas las épocas, toda vez que se experimenta con vehemencia alguna afección o pasión.

Escenas en las que mujeres y hombres cantan, tocan instrumentos y bailan, muestran superposiciones en las que distintos pueblos de diferentes partes del mundo practican música. La composición etnomusical que Simmel realiza enfoca en diversos paisajes culturales y antropológicos. La extensa revisión de relatos de viajeros y de catálogos de museos, las fuentes que refieren a la música en la antigua Grecia, junto con la experiencia que releva el propio Simmel observando a una familia de Berlín –cuyos niños no podían cantar la melodía de las canciones sin cantar también sus letras–, dan cuenta de un amplio espectro de prácticas musicales entre diversos pueblos: tibetanos, turcos, árabes, persas, tahitianos, polinesios, melanesios, brasileños, tehuelches, patagones, griegos, italianos, caraíbes, neocelandeses, australianos, chinos, indios, guineanos, mexicanos, jamaiquinos, senegaleses, tiroleses, etc. Cada pueblo se beneficia de la música de un modo característico, y se sirve de ella en las distintas esferas del trabajo, del amor, de la guerra y de la mística. Por estas prácticas, cada pueblo experimenta un desarrollo desigual de sus instrumentos característicos: vibráfonos, cordófonos, aerófonos, que se encuentran de las formas más variadas: desde flautas "realizadas con canillas humanas ahuecadas" hasta instrumentos de percusión "hechos de palmeras ahuecadas".

Conviene tener presente que si bien las fuentes examinadas son en su mayoría crónicas de viajeros europeos, la mirada de Simmel –si bien no alejada de la del coleccionista de artesanías de pueblos distantes–[14] resulta, por lo menos en parte, consciente de la posición de enunciación de esos relatos y de la suya propia, y presenta un serio esfuerzo por relativizar la mirada eurocéntrica y exotista, en favor de un relativismo o perspectivismo cultural que se explicita desde los inicios del texto. Por ejemplo, cuando se refiere a qué se entiende por música entre chinos y europeos:

> en el juicio de lo que sería propiamente música, es característico lo que dicen los chinos al oír cantos europeos: "ahí ladran los perros"; mientras que su propia música suena igual para un oído europeo.[15]

---

14 Creo que aquí también puede trazarse un línea de continuidad entre las inquietudes del joven autor de esta pieza y las reflexiones que más tarde Simmel presentará en *Philophische Kultur* (1911), sobre artesanías de Oriente tales como piezas de porcelana chinas "en las que aparecen dragones dorados" o el asa de antiguos jarros.

15 Georg Simmel, *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, *op. cit.*, p. 52.

Acerca de este núcleo de intraducibilidad que comportan las prácticas culturales, sobre la otredad radical que desafía al proyecto occidental, pueden encontrarse valiosas pistas en este trabajo cuando se refiere específicamente a la vinculación de la música con la nación. En este punto Simmel busca conjugar la tensión entre la universalidad de la música –su condición originaria, que recién comentábamos– y la condición nacional del artista, la cual no refiere tanto a las influencias telúricas de un determinado paisaje, sino más bien a las influencias que desde niño moldearon la personalidad del artista y que desde antes, provienen de las literaturas musicales de cada pueblo.

De esa tensión que es constitutiva de todo pensamiento nacional –el hecho de que el nacionalismo de un pueblo no es en definitiva una creación nacional sino que es compartida por diversos pueblos–, nos hemos referido hasta aquí al primero de los términos enunciados: la universalidad de los lenguajes musicales. Detengámonos ahora, en el carácter nacional que Simmel reafirma para las grandes obras musicales.

Para Simmel, los fundamentos sobre los cuales cada compositor comienza a construir su obra son nacionales. Así, refiriéndose al arraigo de los artistas, indica que:

> su gusto es formado a través de la escucha continua de la música nacional creada desde los primeros tiempos hasta entonces; esa oportunidad recurrente de escuchar música –y en el tiempo moderno se está casi continuamente rodeado de ella– no estaría ahí si esa música recogida íntegramente en el pueblo no fuera adecuada a su alma. El compositor recibe entonces la música, la que próximamente determina su dirección como tradición.[16].

Simmel insiste en la relación entre las actitudes personales del artista, y su cultura de origen:

> por más grandes y formadas que puedan ser las aptitudes que un hombre trae a la vida, es la vida de la tierra de sus ancestros –que lo rodea desde su primer día y le deja devenir lo que él es– la que le imprime su carácter. De ella recibe metas y caminos. Y cuanto más grande es un alma, más recogerá en sí mismo y para cada formación propia, la materia tal como ésta se transmite por la vida nacional.[17]

16 *Ibíd.*, pp. 80 y 81.
17 *Ibíd.*, p. 79.

Con una idea hermenéutica-romántica de nación, que en este punto exhibe su cercanía con Dilthey, Simmel alude a que:

> la historia de la música presenta casi continuamente el fenómeno de que cada compositor se para sobre los hombros de sus antecesores, eso reside implícitamente en que la suma total del desarrollo musical de su pueblo hasta aquí es el fundamento de su formación musical, y tanto debe él a la cadena de sus antecesores, que sin ellos, nunca habría devenido esto que es.[18]

Por otro lado, en un raconto del que por momentos podría decirse que desatiende las particularidades de los pueblos lejanos, Simmel señala como rasgo de la modernidad occidental, la creciente organización nacional de las culturas, en las que siempre "se exterioriza el elemento nacional" más y más:

> vemos cuán estrictamente fueron dejados de lado los instrumentos asiáticos en el tiempo del florecimiento de Grecia, así como los instrumentos griegos en Roma en los tiempos de más vigorosa conciencia nacional. Vemos de qué manera, casi celosa, si podemos decirlo así, las escuelas de violín francesa y alemana han conservado sus contraposiciones características.[19]

Sin embargo el relativismo hacia los pueblos *primitivos* del que antes hablábamos, reaparece con fuerza cuando Simmel alude al "poder inmenso de lo nacional en la música" que resulta evidente en la apoteótica emanación del alma popular de la nación, tal como la ocurrida en el siguiente episodio. Encontrándose Napoleón presente en Esbekieh, en el teatro de El Cairo, y en una función en honor al emperador, al público local no le impresionó ni reaccionó sino con mutismo, ante el repertorio que la orquesta ofrecía, que interpretaba, entre otras piezas, obras de Haydn y Mozart.

A veces composiciones excelsas, otras música especializada, otras simples y suaves melodías, otras marchas militares, o estrepitosas fanfarrias. ¡Qué esfuerzo inútil! Los musulmanes permanecieron fríos e indiferentes frente a todo, como las momias en sus catacumbas.[20]

18 *Ibíd.*, p. 81.
19 *Ibíd.*, p. 80.
20 *Ibíd.*, p. 83.

Frente a esta situación desolada, la orquesta decide ejecutar la canción de "Malborough" ("Mambrú"),[21] y ahí sí se da entonces una suerte de milagro

> ya en los primeros tonos se reanimaron miles desde sus semblantes incólumnes, transitó un movimiento de alegría entre la multitud que escuchaba, y en un momento se pudo creer que los musulmanes más serios, viejos y jóvenes, se precipitarían por las calles y danzarían, tan contentos y gozosos estaban todos con esa cancioncilla.[22]

Simmel, en su interpretación del hecho, relaciona el episodio con el origen árabe de la canción de Mambrú, que habría llegado a Occidente a través de un cruzado, y luego pasado de España a la corte de Luis xiv, como canción infantil. Más allá de la veracidad de la hipótesis –tan sugerente como indemostrable–, acerca de la relación entre música popular y alma nacional, resulta de gran interés la situación de efervescencia colectiva, de sentimientos compartidos que son vehiculizados por medio de la música. En casos así, la música produce contagios y puede conducirnos colectivamente hacia nuestra condición originaria, aquella próxima al estado natural. La música puede llevar al estar-juntos sin más, tal como muchas veces ocurre cuando cantamos las más sentidas canciones folklóricas, caminamos al compás con los otros, o escuchamos el ritmo de un vibráfono o el repiquetear de los tambores. En estas situaciones la música –en esa conjunción entre oírla, seguirla en su compás, cantarla o bailarla– produce emocionalmente una *elevación* de los sujetos.

4. Continuidades

La historia de esta temprana pieza de iniciación, señala el rumbo de un sinfín de controversias en torno a Simmel, que lejos de constituir un hecho aislado, da inicio a la serie de consideraciones opuestas acerca de su obra que se sucedieron a lo largo de su carrera. Como ya señalamos, por años su trabajo resultó sistemáticamente desacreditado por las burocracias universitarias y al mismo tiempo, celebrado

21 Simmel glosa el estribillo de la famosa canción: "Mambrú se fue a la guerra, / chiribín, chiribín, chin, chin; / Mambrú se fue a la guerra / y no sé cuándo vendrá!". *Ibíd.*, p. 83.
22 *Ibíd.*, p. 84.

27

temprano, ya se señala el carácter lúdico con que en alemán se designa al acto de tocar música:

> Con sensibilidad profunda, el idioma alemán refiere al proceso de hacer música como "jugar" [Spielen]; en los hechos ella es ahora un juego, y debe serlo, si quiere ser arte de otro modo; en su comienzo fue seriedad, en la misma medida de seriedad que el lenguaje, el grito y cualquier otro sonido natural.[28]

Lo cual lleva a pensar que, el arte de la música, como muchos años después dirá de la *sociabilidad*, requiere de juego, de improvisación, y de ruptura con las formas serias de la sociedad y sus rutinas.

En sus últimos escritos, Simmel insistió en que *ser es ser con otros*, y el énfasis estaba puesto en las infinitas posibilidades de ese *con otros*.[29] En el análisis que K. Peter Etzkorn ofreció de la pieza de juventud, señaló la existencia en la concepción simmeliana de música de una prototeoría de la comunicación, en la que la música aparece:

> "como un aspecto de las relaciones sociales por las cuales los individuos se comunican entre sí, y por las cuales mantienen, estructuran y reestructuran esas relaciones".[30]

Pues bien, puede decirse que en esta pieza inicial, la música surge naturalmente generando sonidos, pero también relaciones con otros. La música, como exteriorización de nuestros sentimientos interiores, es también –tanto en esta pieza como en los desarrollos ulteriores– una práctica que hacemos *con otros.*

Una tercera cuestión, sobre la que podemos sugerir la existencia de elementos programáticos para el proyecto de Simmel, refiere a la pregunta por el origen del lenguaje hablado y el musical –en el texto temprano– y la cuestión más amplia del origen de las formas culturales o de las protoformas que constituirán los diversos mundos ideales, tal como aparece en su último libro.[31] De esta forma,

---

28 Georg Simmel, *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, *op. cit.*, p. 65.

29 Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, *op. cit.*, p. 27.

30 Peter K. Etzkorn, "Simmel and the Sociology of Music", *op. cit.*, p. 102.

31 Georg Simmel: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Altamira, 2002. Véase el cap. 2, "De la vida a la idea", en el que se desarrolla una búsqueda de los orígenes, esencias y destinos de las formas culturales: música, poesía, pintura, teatro, ciencia, filosofía, historia, ética y religión. Cfr. la Introducción de Donald Levine a su antología, *Georg Simmel. On Individuality and Social Forms.*, *op. cit.*

puede señalarse una búsqueda común que se inicia con la pregunta por los orígenes de la música y culmina en la tentativa de encontrar el origen de los distintos mundos de la cultura moderna. En tal caso, no estaríamos errados en nuestra interpretación hasta aquí realizada, acerca de que el estudio sobre la música constituye antes que nada una radical interrogación por nuestra condición originaria. En palabras del último Simmel, se persigue *la génesis de los mundos ideales*, que parten desde una emoción interior de la vida y luego vuelven a ella enriqueciéndola:

> la génesis del arte desde su preforma vital tendió los puentes por los cuales el arte vuelve a unirse con la vida.[32]

Por último, podemos consignar una apreciación mucho más general sobre la continuidad del pensamiento de Simmel desde este texto inicial. Se ha señalado que al momento de escribir este texto, Simmel se encontraba entre dos de las corrientes que atravesaban la Universidad de Berlín de esos años ochenta: la hermenéutica romántica de Dilthey y la *Psicología de las naciones* de Moritz Lazarus y Heymann Steinthal.[33] La influencia de la primera se percibe especialmente en la segunda parte del texto cuando –como mencionamos más arriba– aborda las relaciones entre música y nación. La influencia de la segunda de estas corrientes, con la que Simmel se encontraba más próximo, resuena a lo largo de todo este escrito, y se corresponde con el intento de describir una psicología, un carácter, no de los individuos, sino de los pueblos en sus manifestaciones culturales más cotidianas.

A la vez, si con la distancia temporal que nos separa del texto, examinamos su vasto aparato bibliográfico, habremos de encontrar un dato que quizá no sea menor. Además del enorme listado de fuentes, los nombres filosóficos de mayor gravitación en el texto, son los mismos nombres fundamentales que se suceden con más insistencia a lo largo de toda su obra y que, habremos de decir, constituyen las coordenadas más fundamentales que han estructurado el propio pensar de Simmel: Platón, Kant, Schopenhauer y Goethe.

32 Simmel, Georg, *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p. 61.
33 Köhnke, Klaus Christian, "Four Concepts of Social Science at Berlin University: Dilthey, Lazarus, Schmoller and Simmel", en Michael Kaern et al. (eds.), *Georg Simmel and Comtemporary Socioloy*, *op. cit.*

5. Simmel, Weber y el demonio de Don Giovanni

Decíamos más arriba que este estudio ha permanecido poco menos que olvidado en las referencias que se han hecho de la obra del autor. Max Weber, que por otra parte tanto ha reconocido la influencia de Simmel en su pensamiento, no da cuenta de haber conocido esta pieza en su estudio sobre las bases racionales de los sistemas tonales.[34] Sin embargo, la presencia de las ideas sociomusicales simmelianas en la obra de Weber debe reconstruirse de manera más indirecta en el diálogo entre ambos autores. No puede pensarse que Weber no haya conocido de manera profunda y personal esas ideas si se atiende al siguiente testimonio que el propio Max Weber hiciera en 1911, a la salida de un concierto en Berlín al que concurrió junto con Simmel:

> a Simmel la música ostensiblemente le atravesó todo el cuerpo en forma de espiral. Evidentemente, él tiene un apego musical muy especial.[35]

Además de no dejar dudas del diálogo musical y personal entre Weber y Simmel, el testimonio exhibe el carácter musical de nuestro autor, al que la música *atravesó en forma de espiral.* Otras ilustraciones de distintos momentos de su vida amplían su perfil musical.[36]. De su infancia, sabemos que –a pesar de las dificultades económicas de la familia– tomó clases de piano y violín. Y que el interés por la música se manifestaba en las frecuentes conversaciones sobre música que tenían lugar en la mesa familiar, en las que no faltaba la discusión sobre Richard Wagner, quien por esos momentos iniciaba sus años de apogeo. De sus años de adultez, los relatos de quienes visitaban a Simmel en su casa dan cuenta del gran piano de cola negro que se encontraba en el centro de su habitación de trabajo, en el que a menudo Simmel tocaba obras de grandes maestros. También podía verse el semblante de Simmel "totalmente apaciguado" después de escuchar música de Bach. De sus últimos años de vida, en Estrasburgo, se recuerda la asi-

34 K. Peter Etzkorn, "Georg Simmel and the Sociology of Music", *op. cit.*

35 Carta de Max Weber a su esposa, recogida en el libro de Kurt Gassen y Michael Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, p. 219, citado por Angela Rammstedt, en "Die Kunst in Simmels Alltag", conferencia pronunciada en las Jornadas "Georg Simmel e L'esthetica", Reggio Emilia, 2003.

36 Las observaciones que siguen aparecen en Angela Rammstedt, "Die Kunst in Simmels Alltag", *op. cit.*, pp. 3-5.

dua amistad mantenida con Otto Klemperer, por esos años director de la Ópera de Estrasburgo.

Las incumbencias de su pensamiento hacia la música se aprecian también en el hecho de que Simmel escribiera un libreto para la musicalización realizada por Oskar Fried de la obra de Nietzsche "Canción del caminante nocturno".[37] Por último, resulta elocuente el recuerdo de Simmel dejado por Michael Landmann:

> Musicalmente, su gran amor era el último Beethoven. Mozart le parecía "demasiado bello"; no obstante, le acompañaba el demonio de Don Giovanni.[38]

Por cierto, el *Beethoven* es uno de los libros que Simmel planeaba realizar en su última etapa como cierre de una serie de cuatro vidas de artistas, y no alcanzó a escribirlo.[39] Después de 1911 y hasta su muerte en 1918, Simmel trabajó en estrecha colaboración con Henri Bergson en el desarrollo de una filosofía de la vida. En ese período, las resonancias de esta pieza de iniciación que el autor había compuesto a sus veintidós años vuelven a discurrir. En su inconcluso libro, en el que escribe hasta sus últimos días, *Intuición de la vida*, la música se presenta en forma similar a como lo había hecho en su trabajo de juventud. Simmel habla de la "música" como

> rítmica de la expresión, como vibración del sentimiento más allá de lo fijable por conceptos, como aquella ordenación temporal y dinámica del ofrecer, más favorable para nuestra facultad de aprehensión, como directa y continua transmisión de un estado de ánimo que con palabras y conceptos sólo podría comunicarse fragmentariamente.[40]

---

37 Sobre este asunto, puede verse la carta que Simmel dirige a Elisabeth Förster-Nietzsche del 4-12-1902, que se encuentra en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 22, edición integral al cuidado de Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkhamp (cita de Angela Rammstedt).

38 K. Gassen y M. Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel*, p. 270 , citado por Angela Rammstedt.

39 Simmel trabajaba en el proyecto de escribir una tetralogía, compuesta de Goethe, Rembrandt, Shakespeare y Beethoven. De los cuales alcanza a escribir sólo los dos primeros volúmenes, que se editan en 1913 y 1916. [*Goethe, seguido del estudio Kant y Goethe, para una historia de la concepción moderna del mundo*, traducción de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949; *Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1950].

40 Georg Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, *op. cit.*, p. 62, volveremos sobre este libro en el capítulo 7.

II. Extranjería y sociología

1. El extranjero

Hemos oído a menudo caracterizar a Georg Simmel como un extranjero, valiéndose de la propia figura que habita en su *Sociología*. Tal, por ejemplo, la caracterización de Simmel como "El extranjero de la academia" que propuso el sociólogo estadounidense Lewis Coser allá por 1965, para referirse al mismo tiempo a la condición de *extranjero* o *extraño* con la que Simmel se movía por las arenas de la academia alemana. A su vez, en la sociología estadounidense que en sus inicios se interesó por los estudios sociológicos simmelianos, la importancia de la figura del extranjero fue recreada por el sociólogo de Chicago Robert Erzah Park, quien fuera extranjero en Berlín donde recibió de primera mano las enseñanzas de Simmel. Y más tarde también, por el sociólogo austríaco Alfred Schütz, que desde su condición de extranjero en Nueva York, vuelve sobre la figura que Simmel había delineado. El extranjero, aquel que se conecta de forma peculiar con la sociedad en la que vive y que experimenta al revés las distancias, es el que "vive lo lejano como cercano y lo cercano como lejano".

Subrayemos la manera vitalista de estas reflexiones de extranjeros que ensayan sobre esta figura propuesta por Simmel, porque no de otra manera –creemos– puede reflexionarse acerca de este motivo. Se requiere aunque sea episódicamente –como en las crónicas de viajes de Simmel por Italia y Francia–, estar fuera de la patria para percibir intensamente estas cualidades adjudicadas al extranjero: "vive lo cercano como lejano".

Señalaremos que el carácter vivencial-existencial-confesional es un componente presente en la elaboración que Simmel hace de su sociología, que reaparece toda vez que interroga por el significado del acto de comprender. Al final de su obra, en su momento más vitalista, sostendrá que toda "interpretación [...] será siempre también quiérase o no, una confesión del que interpreta".[41]

Esta observación hermenéutica radical nos resulta expresiva del pensamiento simmeliano. Incluso el propio Simmel llegó a vanagloriarse de su condición de extranjero para acceder con más facilidad que un

41 Georg Simmel, *Goethe*, Buenos Aires, Nova, 1949, p. 10.

francés –acaso, Henri Bergson– al contacto con personalidades excepcionales como Rodin. Según el recuerdo de Simmel, Rodin

> frente a los extranjeros, que quizá no encontraría una segunda vez, se sabía menos comprometido y por esto se mostraba más abierto que para algunos conciudadanos.[42]

En tanto frente a Rodin, el propio Simmel pudo seguramente en tanto extranjero, "*desplegar todo género de atractivos y excelencias...*".[43]

> El *extranjero*, acaso el más celebrado de los ensayos del autor, es parte de la *gran Sociología* que Simmel publica en 1908. Mosaico de diferentes estudios que continúan la propuesta metodológica esbozada en el capítulo 1, en el que se presenta la sociología no como el estudio de la sociedad, sino de las socializaciones, de las acciones recíprocas que se recrean en forma diferente a cada instante. Éstas son analizadas bajo un tipo particular de abstracción, que distingue entre formas y contenidos. En esta visión, la sociedad es observada como un espacio de interacciones permanentes entre individuos que se alejan y se acercan entre sí, se atraen y se repelen, comprometiendo distintos niveles de involucramiento en las relaciones. Lo social aparece como una urdimbre de hilos que conectan a todos con todos.

Ese capítulo primero, con sus antecedentes a los que luego nos referiremos, constituye una suerte de "Manifiesto de la sociología simmeliana", con el que el autor concebía la refundación de la disciplina, resulta clave para comprender los alcances de *El extranjero*, que se incluía como digresión en el capítulo sobre "El espacio y la sociedad".[44] Es de subrayar esta inscripción sociológica –por lo menos de una sociología *sui generis*, de fuerte marca personal, como es la de Simmel– para apreciar la doble condición del *Extranjero*: tanto forma sociológica como tipo social. A la manera en que lo hace a lo

42 Georg Simmel, "Recuerdos de Rodin" (1917), en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, p. 212.
43 Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, t. 1, Buenos Aires, Espasa Calpe-Argentina, 1939, p. 275.
44 El capítulo 1 incluye el artículo de 1894, "El problema de la sociología", que con pocas modificaciones también pasará como capítulo 1, a la versión más vitalista que Simmel publica en 1917, bajo el título de *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa, 2002.

largo de su *Sociología*, Simmel analiza por un lado, distintas clases de socializaciones, *formas de interacción*, de acciones recíprocas en las que constantemente se despliega un intercambio de efectos (*Wechselwirkungen*). Y por otro lado, *tipos sociales* o *psico-sociales*. Estos tipos no son ideales como los que metodológicamente utiliza Max Weber, sino que expresan una particular posición dentro de la estructura social, o una categoría general de orientación en el mundo. Algunos de estos *tipos* que Simmel despliega a lo largo de toda su obra son: *el Extranjero, el Pobre, el Avaro, el Derrochador, el Urbanita, la Coqueta, el fanático de la Moda, el Aventurero, el Alpinista, el Apostador.* Pero por lo anterior que comentábamos, aquí habrá que distinguir entre el tratamiento sociológico que Simmel da al extranjero o al pobre, que son formas de socialización entre esos tipos y otros miembros de la sociedad y que por tanto constituyen una forma positiva de acción recíproca, y el tratamiento filosófico o psicológico-filosófico que Simmel da a tipos como el del aventurero o la coqueta que aparecen en su libro *Cultura filosófica* (1911),[45] en un período en que el autor comenzaba a radicalizar sus compromisos con las filosofías de la vida.

En este punto, conviene aclarar que si bien Simmel no concibe una distinción tajante entre sociología y filosofía como compartimentos disciplinarios estancos, sino que al contrario la sociología se encuentra entre dos regiones filosóficas –la epistemología por debajo, que la sostiene; y la metafísica por arriba, que la conforma en cada una de sus aseveraciones–, sí es de señalar que ambos dominios, el filosófico y el sociológico –no obstante sus entrelazamientos y la porosidad de sus límites– poseen claramente distintas lógicas y reglas formales.

Así se observa en el propio Simmel cuando en una carta a Célestin Bouglé, por entonces colaborador de Émile Durkheim en *L'Anneé sociologique*, le anuncia en 1908 que, como producto de sus investigaciones de los últimos quince años, está por editar su *Sociología*, años más tarde, en otra carta al sociólogo francés,[46] le escribe relativizando

45 El título original de esta colección de ensayos que Simmel publica en 1911, *Philosophische Kultur*, fue traducido al español primero como *Cultura femenina y otros ensayos* (Madrid, Revista de Occidente, 1934) y más tarde como *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos* (Barcelona, Península, 1988) –sin aclarar qué criterios adoptaron los editores en cada caso.

46 Retengamos el nombre de este interlocutor francés de Simmel, que años más tarde volveremos a encontrar en relación a Cláude Lévi-Strauss: Célestin Bouglé.

su interés por esa disciplina, para concentrarse en cuestiones de filosofía y de estética.[47]

A continuación, revisaremos las puntuaciones que caracterizan la forma y el tipo del *Extranjero*, pero antes de ello, resulta conveniente detenernos en las concepciones del espacio y la distancia tal como aparecen desarrollados a lo largo de la etapa previa a la publicación de la *Sociología*.

2. Espacio y distancia

De la sociología que Simmel presenta, puede decirse que se estructura a partir de tres vectores: el tiempo, el número y el espacio.

El extranjero, aquel que se define precisamente por mantener una peculiar relación con las distancias, "una particular síntesis entre lo lejano y lo cercano", se inscribe dentro de un conjunto de reflexiones más amplio sobre el espacio y las distancias, que Simmel fue elaborando desde el comienzo de su obra hasta llegar al capítulo sobre "El espacio y la sociedad" de su *Sociología* de 1908.

Estas nociones de experiencia del espacio y la distancia ocupan ciertamente un lugar destacado en la construcción interna de su obra que se percibe desde sus primeros escritos. En efecto, si examinamos su segunda tesis doctoral,[48] sobre "La esencia de la materia según la monadología física de Kant", que es un escrito aún anterior a la tesis elaborada para alcanzar el doctorado, encontramos claras preocupaciones por los conceptos de espacio y distancia. En este ensayo, que es

---

47 Carta a Célestin Bouglé del 2 de marzo de 1908: "En este momento, estoy ocupado en publicar mi *Sociología*, que finalmente llegó a su fin", y más tarde agrega que ese trabajo "lo arrastré por quince años", en O. Rammstedt y N. Milá: "Georg Simmel. A brief portrait", Universidad de Bielefeld, mimeo, s/f. [Trad. esp.: "Georg Simmel (1858-1918)", en Olga Sabido Ramos (coord.): *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos-uam, 2007].

48 "Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie" ("La esencia de la materia según la monadología física de Kant"), defendida en la Friedrich-Wilhelm Universität, en Berlín, el 25 de febrero de 1881. Tal como señalamos en el capítulo 1, luego de que el tribunal examinador rechazara su primera tesis doctoral, "Estudios psicológicos y etnológicos sobre música", una investigación sobre los orígenes del canto tirolés y de la música en sentido antropológico que había elaborado bajo influencia de M. Lazarus y H. Steinthal, sus maestros de *Psicología de las naciones* (*Völkerpsichologie*), Simmel presenta este escrito que había sido elaborado con anterioridad y que había obtenido un premio. Disponible en línea en: http://socio.ch/sim/verschiedenes/1881/materie.htm, revisado el 25 de septiembre de 2006.

un comentario crítico acerca de cómo Kant concibió las mónadas de Leibniz en su *Monadologia Physica* de 1756, Simmel encuentra que

> La divisibilidad infinita del espacio sólo representa la división de la acción externa de la mónada, no la de esta misma, *ya que la mónada llena su espacio por la fuerza ejercida en todas las direcciones para mantener alejadas a las demás mónadas.*[49]

En este escrito del joven Simmel, se lee que:

> actúa una fuerza de atracción entre las mónadas que disminuye inversamente al cuadrado de la distancia, mientras que la repulsión disminuye en relación inversa a la tercera potencia de las distancias.[50]

Simmel, de manera explícita, recupera de Kant la concepción de "acción recíproca" entre las mónadas, referida a que las distancias entre ellas, relativas y en constante re-definición llenan un espacio. Es posible conjeturar que la analogía entre el comportamiento de las mónadas en el espacio y el de los individuos en la sociedad, haya sido el punto de partida, para el desarrollo –que aparece en 1894, en "El problema de la sociología"– de su concepción de lo social como un espacio dinámico de conexiones de todos con todos, de acercamientos y distanciamientos, de atracciones y repulsiones. Pero lo cierto, es que ya en este punto de inicio de su carrera, Simmel poseía en germen las nociones de espacio y de distancia que serán basamentos para el desarrollo de su teoría.

Si avanzamos ahora algunos años en la obra de Simmel y, en un registro diferente, nos detenemos en su muy importante ensayo "Estética sociológica" de 1896, es decir sólo dos años después de "El problema de la sociología", encontraremos también indicaciones precisas acerca de la experiencia del espacio y las distancias, pero esta vez, en relación con la sensibilidad y la condición modernas.

Por un lado, Simmel nos habla de la capacidad del arte para alejarnos y acercarnos a la realidad:

> Todo arte modifica la amplitud de la medida en la que originaria y naturalmente nos situamos con respecto a la realidad. Por una parte, *el arte nos acerca* esta última, nos pone en una relación inmediata con

49 *Ibíd.* (el énfasis me pertenece).
50 *Ibíd.*

su sentido auténtico y más interno [...]. Pero junto a esto, *todo arte establece un alejamiento* de la inmediatez de las cosas, hace retroceder la concreción de los estímulos y extiende un velo entre ellos y nosotros.[51]

Pero por otro lado, Simmel ensaya un diagnóstico de la modernidad, como el progresivo reemplazo de las cercanías por las distancias. Los signos de los tiempos modernos son las distancias en detrimento de las cercanías.

el sentimiento artístico del presente acentúa fuertemente en lo esencial el estímulo de la distancia frente al estímulo de la aproximación. [...] Esa peculiar tendencia a hacer actuar [...] a las cosas a partir de *la lejanía conforma un signo de los tiempos modernos* común a muchos ámbitos.[52]

Así, Simmel ve una tendencia al distanciamiento propia del hombre moderno, y llama la atención acerca del fenómeno del "miedo al contacto", al que no duda en caracterizar como una patología de los tiempos modernos, como "el temor a llegar a un contacto excesivamente próximo", que se asocia con el avance del dinero en el interior de las relaciones sociales.

una causa fundamental de aquel miedo al contacto [...] es la penetración cada vez más profunda de la economía monetaria, que destruye cada vez más las relaciones económico-naturales de tiempos más tempranos (si es que todavía esta obra de destrucción no ha tenido éxito por completo).[53]

Como en la *Filosofía de dinero*, su tratado que en ese momento se encontraba en preparación, Simmel adjudica al dinero un papel mediador entre los hombres y las mercancías y entre los hombre entre sí, que aumenta las distancias de la experiencia social:

el dinero, con la ampliación de su papel, nos sitúa en una distancia cada vez más esencial respecto de los objetos; la inmediatez de las

---

51 Georg Simmel, *El individuo y la libertad...*, *op. cit.*, p. 224 (el énfasis me pertenece).
52 *Ibíd.*, p. 225 (el énfasis me pertenece).
53 *Ibíd.*, p. 227.

> impresiones, del sentimiento de valor, de lo susceptible de provocar interés, se debilita. Nuestro contacto con los objetos se rompe y los sentimos, por así decirlo, sólo a través de una mediación que ya no permite expresar totalmente su ser pleno, propio, inmediato.[54]

De este modo, Simmel considera la tendencia hacia el ensanchamiento de las distancias, como un aspecto de las sociedades en la era del dinero, en las que el reemplazo creciente de las relaciones inmediatas por un conjunto de mediaciones se asocia a la multiplicidad de los fragmentos en detrimento de la unidad del todo.

Con estos elementos esbozados acerca del espacio y las distancias, podemos volver ahora a la *Sociología* de 1908, para por fin, referirnos al extranjero.

3. La libertad del extranjero

El capítulo sobre "El espacio y la sociedad" de su *gran Sociología*, contiene algunas de las páginas más expresivas que debemos a Simmel. En él aparecen, sus reflexiones sobre el espacio y la dominación, sobre la sociología de los sentidos, en la cual aparecen, entre otros motivos célebres, sus reflexiones sobre el comunismo de las impresiones sensoriales y sus análisis de las formas metropolitanas de vida. Todas expresiones de la dimensión social de los marcos espaciales. Además, junto a su digresión acerca del extranjero, es de destacar el conjunto de reflexiones sobre el viaje que aparece como una categoría más amplia que la de extranjería.

De acuerdo con la idea de que la figura sociológica del extranjero aparece como un tipo particular de relación con los territorios y las sociedades (de arribo y de partida) es que se distingue de otras figuras de viajeros. Lo que aquí Simmel llama extranjero es una figura opuesta al hombre sedentario pero, a la vez, distinta, por ser intermedia, a las figuras del nómada y del emigrado. Si el sedentario es el que fija de una vez su ubicación territorial, y el emigrado es quien fijó su posición luego de un desplazamiento, el nómada es lo contrario a los dos primeros, es aquel para el que

---

54 *Ibid.*

> la migración es la sustancia de su vida, y ello se manifiesta, principalmente, en la ilimitación del movimiento, en la forma circular que imprime a la migración, volviendo siempre a los mismos lugares.[55]

En cambio, el extranjero es para Simmel, una combinación de los tipos del emigrado y el nómada:

> No es el que viene hoy y se va mañana, sino el que viene hoy y se queda mañana; es, por decirlo así, el emigrante en potencia, que, aunque se haya detenido no se ha asentado completamente.[56]

Su característica en el círculo espacial de llegada es que "*no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni puede proceder del círculo*". En relación con las distancias, si de manera general, todas las relaciones humanas contienen la unión entre la proximidad y el alejamiento, lo particular de la forma del extranjero, es que

> La distancia, dentro de la relación, significa que lo cercano está lejano, pero el ser extranjero significa que lo lejano está cercano.[57]

Es éste el carácter formal del extranjero: su peculiar síntesis entre lo lejano y lo cercano.

Simmel subraya el carácter positivo de la figura del extranjero en cuanto forma especial de relación recíproca que crea socializaciones, en ese sentido es una figura análoga a la de los pobres, que para el entramado social aparecen también como un factor positivo, en cuanto al acrecentamiento de las relaciones recíprocas. Obsérvese que éste es el enunciado más característico de la sociología de Simmel que viene a diferenciarla radicalmente de la versiones anteriores de la disciplina. Si lo que importa son las formas de socialización, las relaciones recíprocas, el intercambio de efectos, entonces bien vale la pena detenerse en estas figuras (el extranjero, el pobre) consideradas anteriormente como a-sociales. Constituyen formas que la sociología, hasta ese momento, veía como disruptoras para la sociedad, y en las que Simmel encuentra su elemento positivo, formas tales como la lucha y el conflicto.

55 Georg Simmel, *Sociología...*, *op. cit.*, p. 260.
56 *Ibíd.*, p. 273.
57 *Ibíd.*, p. 274.

Finalmente, Simmel enumera una serie de atributos del extranjero. En primer lugar, señala que en la historia de la economía el extranjero aparece como comerciante. Cuando en una economía se requieren artículos que se producen fuera de su círculo, los comerciantes tienen que ser extranjeros, o de lo contrario, desde su propio círculo surgen los "extranjeros" que van en busca de los productos. En segundo lugar, señala la objetividad del extranjero, que al no encontrarse unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas estas manifestaciones la actitud peculiar de lo "objetivo". Y esta condición *es la que le confiere un alto grado de libertad.*

Para concluir, remarcaremos tres aspectos de las consideraciones de Simmel. Primero, que la "extranjería" es un elemento de la interacción social en cierta medida inherente a todas las relaciones sociales. Es posible derivar distintos grados en la relación extranjero/familiar. Segundo, que el extranjero constituye una forma de relación perfectamente positiva para la sociedad, en tanto otorga cualidades que enriquecen la vida social. Y tercero, que la ausencia de fuertes lazos espaciales le confiere al extranjero una especial forma de libertad individual.

Podemos aquí, por un momento, volver sobre el carácter vivencial, existencial, de la sociología de Simmel, y preguntarnos acerca de las experiencias de viaje que hemos tenido, en los momentos en que arribamos a una ciudad desconocida y en la que nosotros somos también desconocidos, cuánto hay de cierto en esta sensación de libertad del extranjero.

4. La vida en las metrópolis

El aire de la ciudad hace libre.[58]

Como el viejo refrán alemán de nuestro epígrafe con el cual se inauguraban las sesiones de la legislatura de la ciudad de Frankfurt am Main, Simmel escribe en su ensayo "Las grandes urbes y la vida del espíritu"[59] que:

58 *Stadtluft macht frei.*

59 En 1903, Simmel publica uno de sus ensayos más celebrados, "Die großstädte und die Geistesleben". Teniendo como referencia el fenómeno de las metrópolis, el texto ofrecía en forma sintética algunas de las líneas de análisis principales de sus dos obras sociológicas mayores, la *Filosofía del dinero*, que había aparecido tres años antes; y la *Sociología* que saldrá cinco años más tarde. A su vez, "Las grandes urbes y la vida

> La vida en la pequeña ciudad, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, ponía al individuo particular barreras al movimiento y relaciones hacia el exterior, a la autonomía y a la diferenciación hacia el interior, bajo las cuales el hombre moderno no podría respirar.[60]

Y continúa indicando que:

> Incluso hoy en día, el *urbanita*, trasladado a una ciudad pequeña, siente un poco la misma estrechez.[61]

El análisis de Simmel sobre la vida en las grandes ciudades comparada con la de las pequeñas aldeas destacaba, entre otros aspectos, la cuestión de la libertad de los individuos, y la ponderaba en términos parodojales. Por un lado, la posibilidad de desplazamientos y el anonimato que las grandes urbes ofrecían, ampliaba los grados de libertad individual; y por otro, los ceñía al moldear al individuo dentro de la más extrema división social del trabajo, reduciéndolo, por medio de la objetividad despiadada del dinero y del tiempo de la producción fabril, a un "esquema suprasubjetivo". En definitiva, si por un lado las grandes urbes permitían superar la vigilancia propia de las ciudades pequeñas, por otro, confrontaban al individuo con la resistencia "a ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social".[62]

Tal estimación paradojal de la vida en las metrópolis modernas se corresponde con el diagnóstico más general de la técnica y la modernidad ensayada por Simmel, en tanto sociólogo. En efecto, su punto de partida para la construcción interna del texto, es la contraposición propia de los sociólogos de la modernidad, de la aldea campesina o la pequeña ciudad provinciana versus las grandes urbes, de la comunidad agraria versus la sociedad capitalista –en términos cercanos a cómo Ferdinand Tönnies había establecido el binomio *Gemeinschaft* versus

---

del espíritu" aparece en medio de una trilogía sobre las ciudades italianas de Roma, Florencia y Venecia. En efecto, *Roma. Un ensayo estético* aparece pocos años antes de "Las grandes urbes", y un poco más tarde se publicarán sus escritos sobre Florencia y Venecia. Pero, más allá de esta saga cronológica, y aun de las similitudes temáticas, los enfoques disciplinarios son distintos. Mientras en el ensayo sobre las metrópolis contemporáneas percibimos su sociología; en la trilogía sobre las ciudades italianas, la aproximación es estética.

60 Georg Simmel, "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, p. 255.

61 *Idem.*

62 *Ibíd.*, p. 247.

Gesellschaft–. Y los aspectos de la vida urbana en los que Simmel se detiene, son aquellos propios de una teoría de la modernidad cultural: el avance de nuevas formas tecnológicas y financieras, la pérdida de las relaciones cara a cara y su sustitución por formas impersonales cada vez más mediatizadas, en definitiva, el surgimiento de una cultura crecientemente alejada de las esferas subjetivas de los individuos. Y aquí agrega Simmel, la aparición de nuevas patologías psicológicas –ciertamente "urbanas"– como el nerviosismo, la neurastenia, el cinismo, la actitud *blasé*, la indolencia. Puede decirse que este ensayo condensa buena parte de los núcleos temáticos que Simmel indaga a lo largo de su *Sociología*: la cuestión del dinero, el intelectualismo de la subjetividad moderna, la objetividad despiadada de la exactitud calculante en tanto estilo de vida, el problema punzante de la libertad como concepto relativo, y la formulación presente en grado incipiente en su *Sociología* y que el autor desplegará años más tarde, de la tragedia de la cultura. Pero además, en este ensayo de 1903, Simmel trabaja a la manera en la que lo hace en su *Sociología*, a partir de la observación *formas de interacción*, que constituyen siempre acciones recíprocas en las que se despliega un intercambio de efectos (*Wechselwirkungen*); y *tipos sociales* o *psico-sociales*, como en este caso es el *urbanita*, aquel que expresa el tipo de individualidad específicamente urbana.

¿Cómo se concibe la gran ciudad? Como un conjunto de aglomeraciones, de edificios, de ininterrumpido tráfico de personas y mercancías, de rápidos intercambios de impresiones, siendo una de sus características principales la proximidad espacial. Muchas veces, asociada ésta a una distancia espiritual. Por lo cual, Simmel afirma que "no hay mayor soledad que la que se da en medio de la multitud", y refiere a la experiencia de estar "solo entre la muchedumbre" cuando la "cercanía y la estrechez corporal hacen tanto más visible la distancia espiritual".[63]

Una de las características salientes de las grandes ciudades es la matriz intelectualista de la vida anímica urbana, que significa la disminución de los sentimientos y su reemplazo por el entendimiento del cálculo. Esto lleva a relaciones más objetivas y frías con las personas próximas. El carácter intelectualista de las metrópolis –tendencia de la modernidad, que será retomada, entre otros, por Max Weber– implica la reducción exclusiva del mundo a la lógica de la razón pura. El creciente reemplazo del sentimiento por el entendimiento que lleva a calcular con los hombres como con los números. Esto permite a

63 *Ibid.* p. 256.

Simmel detenerse en lo que llama la exactitud calculante de la vida moderna, la reducción creciente de valores cualitativos a valores cuantitativos. Y a partir de estas tendencias, es posible apreciar algunos de los efectos paradójicos del dinero, que domina las relaciones entre individuos y se constituye como el nivelador más pavoroso: todas las cosas pueden tener un valor en dinero, y en su forma más despiadada e indigna hasta las personas llegan a tener precio. Pero sin llegar a tal extremo, la ciudad con su incesante y veloz tráfico de dinero, mercancías y personas, acrecienta la vida nerviosa de sus habitantes, llevando a una objetividad despiadada entre consumidores totalmente desconocidos.

Tal característica de la gran ciudad, el intercambio de efectos con desconocidos –como son la mayoría de las relaciones que habitualmente mantenemos mientras nos movemos por el espacio público urbano–, produce formas de indiferencia que son en definitiva, formas de defensa ante la multiplicidad de imágenes y estímulos que proveen las relaciones cuantitativas urbanas.

> La indiferencia hacia el vecino es una simple medida de precaución sin la cual en la gran ciudad, se vería uno desquiciado y destrozado.[64]

¿Qué pasa si uno quisiera, como en el pequeño pueblo, saludar a todas las personas con las que se cruza? No es posible saludar a todas las personas que uno encuentra en una plaza, en una feria o en las calles. Frente a los múltiples estímulos nerviosos e intercambios de impresiones, los habitantes de la ciudad recurren a mecanismos de defensa de su interioridad, como son: la reserva, la antipatía, el embotamiento de los sentidos, la personalidad *blassé* y la indolencia, que son atributos característicos del urbanita. A la vez, la cuestión del conocimiento/desconocimiento entre las personas, en contextos de elevadísima impersonalidad como son las grandes ciudades, lleva a la toma de distancias, y a formas de hipocresía entre los vecinos. Así, en lo que acaso podría considerarse como su consejo, Simmel, en el capítulo "El espacio y la sociedad" de su *Sociología*, indica que:

> Es bueno tener por amigo al vecino, pero es peligroso tener por vecino al amigo.[65]

---

64 *Ibíd.*, p. 252.

65 Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, t. 2, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1939, p. 236.

Asimismo las observaciones de Simmel acerca de la sociología de los sentidos recalan en el análisis de la gran ciudad. Sobre el carácter de las relaciones de proximidad espacial que suponen las grandes urbes, Simmel señala que en comparación con la ciudad pequeña, la vida en la gran ciudad se basa mucho menos en el oír que en el ver. Más importante que lo que se oye, es lo que se ve o se deja de ver. Así, la gran ciudad, con sus zonas iluminadas y sus zonas oscuras, permite la experiencia inédita del anonimato, de *perderse en la ciudad.*

El urbanita adquiere así una libertad nunca antes posible en la pequeña ciudad, con las pequeñeces y prejuicios que comprimen a sus habitantes. Sin embargo, como ya dijimos, la ponderación de las formas metropolitanas de vida es paradojal. Junto a esta libertad nueva que se respira en el aire de la gran ciudad, aparecen las patologías que atrofian al sujeto hasta hacerlo indolente. Entonces, en las grandes urbes, la objetivación de la vida del espíritu llega a grado tal, de ofrecerse cual cosa.

5. Viajes italianos: la trilogía de las ciudades

La trilogía sobre las ciudades de Roma, Florencia y Venecia la conforman tres ensayos breves, publicados originalmente en periódicos.[66] Con mucho mayor énfasis que en el artículo sobre "Las grandes urbes....", estos son trabajos sobre sensaciones (*Empfindungen*). Y en particular, sobre las impresiones estéticas subjetivas que suscitan estas tres ciudades.

Se trata de ciudades históricas, en las que la reflexión estética aparece relacionada con la decantación de la historia en los paisajes del presente. Simmel se detiene en la capacidad de conservación de la arquitectura, el paisaje y el urbanismo a lo largo de la historia, lo que el urbanista húngaro Stephane Jonas caracterizó como "la dialéctica de construcción/destrucción que caracteriza la perdurabilidad de las ciudades históricas".[67] Los escritos sobre Roma, Florencia y Venecia

66 Georg Simmel, "Roma", en *Die Zeit*, Viena, 28 de mayo de 1898; "Florencia", en *Der Tag*, Berlín, 2 de marzo de 1906; "Venecia", en *Der Kunstwart*, Munich, junio de 1907. A la muerte de Georg Simmel, su viuda, Gertrud Simmel, publicó conjuntamente los tres ensayos en la antología, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophisce und Kunstphilosophische Aufsätze*, Postdam, Gustav Kiepenheuer, 1922.

67 Stephane Jonas, "Georg Simmel. Sur l'estéthique des villes historiques italiennes", en Otthein Rammstedt y Patrick Watier (eds.), *G. Simmel et les Sciencies Humanines*, París, Méridiens, 1992, p. 167.

constituyen entonces ensayos sobre filosofía del paisaje y estética urbanística, pero a la vez, en una suerte de escritura vivencial, viñetas que no ocultan la exaltación del viajero ante la cultura italiana.

El ensayo sobre Roma, como luego veremos también en el de Florencia, se inicia con una reflexión sobre las categorías estéticas que aplicará. La belleza estética es conceptualizada como el producto de una tensión entre términos opuestos que, sin embargo, alcanza una unidad en armonía.

> La tensión entre la diversidad y la unidad de las cosas que confieren a la obra de arte evocaciones y sensaciones sería la medida de su valor estético. En este sentido, Roma parece una obra de arte de primer orden.[68]

El carácter único de la urbe romana surge de la exaltación de los sentidos que se produce en el autor al pisar su suelo y respirar su aire, como también de una construcción teórica:

> La impresión incomparable de Roma radica en la distancia entre épocas, estilos, personalidades, entre contenidos vitales que han dejado su impronta, amplia como en ningún otro lugar del mundo, pero aún así origen de una unidad, una sintonía y una relación que no se manifiesta en ningún otro lugar del mundo.[69]

La unidad de sentido que Simmel encuentra en Roma, impacta por la fuerza de la tensión entre los elementos dispares que son referidos a los distintos puntos de interés de la ciudad espacialmente distribuidos, como por la armonía que consiguen "bajo la superior unidad de Roma". De igual forma, refiere a la composición, en tensión y armonía, de los diversos elementos temporales de la urbanística romana, que dan por resultado "la intemporalidad propia de Roma".

> Pero lo maravilloso es que incluso aquí, en lo temporal, los elementos parecen haberse distanciado tanto con el único fin de demostrar con mayor fuerza todavía y con más vigor y extensión la unidad que engendran.[70]

---

68 Georg Simmel, "Rom. Eine äestetische Analysis", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, T. 5, edición integral al cuidado de Otthein Rammstedt, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1993, p. 304.
69 *Ibíd.*, p. 302.
70 *Ibíd.*, p. 305.

Alejándose explícitamente tanto de lo que llama el *racionalismo burgués*, como de la mirada "insoportable" del turista típico, Simmel alude a Goethe y se deja llevar por la sensación de que la historia llega y se va, a la manera de las olas del mar, en una constante y armoniosa agitación.

> De una manera singular y difícil de describir las diferencias temporales en Roma se funden unas con otras. Diremos que aquí, *el pasado deviene presente y viceversa*. Más allá de la subjetividad, el presente queda inmerso de su revés, como si se agitara de pasado.[71]

En "Florencia", en cambio, la reflexión sobre las categorías estéticas coloca en cuestión la separación entre Naturaleza y Espíritu como "el problema omnipresente en la Modernidad". ¿Cómo recuperar la unidad perdida entre ambas partes de la vida que la Modernidad a través del dualismo cartesiano escindió? La respuesta habrá de encontrarla en la plenitud de la obra de arte, en la que "los elementos se han reunido en un uno indisoluble como estaban antes de su separación a causa del devenir de la historia".[72]

Pero esta misma reunificación propia de la experiencia estética, podemos encontrarla cuando uno contempla Florencia

> desde lo alto de San Miniato, en el marco de sus montañas al fondo y el Arno, arteria vital, cruzándola; cuando uno al atardecer con el espíritu colmado del arte de sus galerías, palacios e iglesias, se pasea por las colinas entre sus vides, olivos y cipreses, donde cada paso por los caminos, las villas y los campos está saturado de cultura y un espléndido pasado, donde una capa de espíritu la envuelve como el cuerpo astral de esta tierra –en estos momentos uno tiene la sensación de que la oposición entre naturaleza y espíritu ha sido anulada.[73]

El paisaje que Simmel retrata de Florencia se compone de elementos de la naturaleza y de la cultura como cultivo de aquélla: "amapolas y retamas, villas cerradas como secretos, niños que juegan, el azul y las nubes del cielo". Pero también, como en Roma, el análisis incluye la sensación de contigüidad del pasado y el presente, aquí también la

71 *Ibíd.*
72 Georg Simmel, "Florenz", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 8, edición integral al cuidado de Otthein Rammstedt, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1993, p. 69.
73 *Ibíd.*

historia llega y se va, conformando la belleza de una unidad en tensión y armonía.

> Pero la impresión de Florencia y de su paisaje concentra en un solo punto no sólo la simultaneidad de todos los elementos concretos y aquellos propios de la naturaleza y del espíritu, sino también la sucesión de pasado y presente.[74]

Por último, "Venecia", el ensayo que Simmel dedica a la ciudad de los puentes y las puertas, tendrá por resultado de su análisis, una ponderación opuesta a la de Roma y Florencia. En un contrapunto con la arquitectura de esta última, señala:

> En los palacios de Florencia [...], la fachada se nos revela como la expresión exacta de su sentido interior [...], es la manifestación, austera o magnificente, de un poder que parece sentirse en cada una de sus piedras, siendo cada uno de estos palacios la representación de una personalidad segura de sí misma [...].
> Los palacios venecianos, en cambio, constituyen un juego preciosista, cuya misma similitud enmascara los caracteres individuales de sus habitantes, como un velo cuyos pliegues obedecen sólo las leyes de su propia belleza y que sólo manifiestan que hay vida detrás por el hecho de ocultarla.[75]

Para Simmel, Venecia expresa la falta de verdad entre lo que exhibe y lo que es. Y aún más, en Venecia se percibe un ansia de poder que niega todo arte

> en la plaza San Marco, en la *piazzetta*, uno siente la presencia de un férreo deseo de poder, una pasión oscura.[76]

Tal es el resultado final de la contraposición de Simmel entre Florencia y Venecia: la belleza de la primera es producto de la verdad del arte; la segunda, del engaño del poder. Florencia concebida como una obra de arte, se contrapone a Venecia, "la ciudad artificial", que sólo contiene la mendaz belleza de la máscara. Ostentosa y superficial, Ve-

---

74 *Ibíd.*, p. 71.
75 Georg Simmel, "Venedig", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 8, edición integral al cuidado de Otthein Rammstedt, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1993, p. 259.
76 *Ibíd.*

necia es como sus angostas callejuelas en las que el inevitable roce entre los hombres, "aparenta una atmósfera de confianza y afectividad que sin embargo carece de todo rastro de afecto".[77]

Finalmente, si volvemos sobre los dos tratamientos revisados de la cuestión urbana en Simmel, es posible constatar distintas miradas. Por un lado, la aproximación *sociológica* hacia la metrópolis capitalista. La gran ciudad como sede de la división social del trabajo y del tráfico financiero y mercantil. Si bien no aparece explícitamente mencionada, el objeto empírico es Berlín, que se presenta como ciudad del presente al futuro. Por otro lado, la aproximación *estética* hacia el análisis de las ciudades italianas históricas: Roma, Florencia y Venecia. Son relatos contemplativos sobre los paisajes urbanos, que buscan de manera vitalista, trasladar al lector a las experiencias subjetivas y los sentimientos que al autor le producen esas ciudades, júbilo, melancolía, tristeza.

Digresión sobre Nápoles (un contrapunto entre Georg Simmel y Walter Benjamin)

Existen diversas maneras de abordar la relación entre Georg Simmel y Walter Benjamin. Observemos algunas de ellas. En primer lugar, surgen paralelos entre sus perfiles biográficos. Rasgo central de ellos, es que ambos devienen en marginales de la academia, lo cual los lleva en diversos momentos a vivir del periodismo.[78] Entre las causas que atentaron contra sus carreras universitarias, suele ponerse de relieve el origen judío de ambos, en tiempos en que en los claustros universitarios (aunque no sólo en ellos) animaban fuertes tendencias antisemitas. Pero quizá, más importante aún haya sido para sus destinos profesionales, el hecho de ofrecer escrituras sumamente originales y personales que chocaban contra los enquilosados cánones oficiales académicos.

77 *Ibíd.*, p. 262.

78 Al pasar casi toda su vida sin los beneficios de un sueldo universitario, Simmel –como ya señalamos al inicio– escribió para diversos medios periodísticos: diarios de amplia circulación como *Der Tag* o *Frankfurter Zeitung*, de orientación socialdemócrata como *Vorwärts* o *Die Neue Zeit*, revistas como la del sindicato de cerveceros o la revista *Jugend* de las vanguardias de Munich, como también para revistas especializadas, como la *Literarische Zentralblatt für Deutschland*, o la filosófica revista *Logos*. De igual forma, Benjamin fue colaborador habitual del *Frankfurter Zeitung*, y son conocidas sus contribuciones para la *Enciclopedia Rusa*, para revistas como *Literarische Welt*, como también sus diferencias con Adorno y Horkheimer en relación con los artículos que les enviara a Nueva York para el *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Por motivos cronológicos, la influencia entre ambos es como *Calle de dirección única*, de Simmel hacia Benjamin. Si bien Benjamin no alcanzó a mantener relaciones personales con Simmel, sí estuvo ligado –al punto de, por momentos, estar entre sus principales interlocutores– a dos de los principales discípulos dilectos de Simmel: Ernst Bloch y Siegfried Kracauer.

Además, podemos consignar en la correspondencia entre Adorno y Benjamin, una disquisición sobre la valoración de la obra de Simmel que es difícil de interpretar, ya que parece escrita en clave personal, pero lo que sí es seguro en ella, es que la posición pro Simmel es la de Benjamin.

Otra cuestión presente en la relación entre Benjamin y Simmel es el influjo de la ciudad de Berlín, donde ambos viven momentos decisivos. Y quizá sea de Simmel, de quien Benjamin toma la idea –expresada en diversos pasajes de su obra, como en "Crónica de Berlín"– de *perderse en la ciudad*. Pero existe, además, un concepto heurístico clave en sus escrituras. Es la importancia de la observación de detalles reveladores, la cuestión de las *iluminaciones*, como registro de miradas y sensibilidades que puede encontrarse en Simmel, Bloch, Kracauer y Benjamin.

De manera más concreta, pueden observarse las tres lecturas de Simmel que Benjamin consigna en lo que puede considerarse su principal legado, *La obra de los pasajes*. Benjamin se apoya en tres libros de Simmel: *Filosofía del dinero*, *Filosofía de la moda*, y especialmente, *Goethe*.[79]

Finalmente en este paralelismo, señalaremos que tanto Simmel como Benjamin, forjan sus pensamientos anclados en las influencias fundamentales de Kant, Goethe y Marx, y que esta combinación teórica de criticismo, romanticismo y materialismo-histórico, se ve impregnada de un componente mesiánico, utópico. En Benjamin esto último es evidente; en Simmel se aprecia más sutilmente pero aparece en algunos pasajes fundamentales.[80]

Siguiendo a Goethe, intentemos por último, un contrapunto entre Simmel y Benjamin en torno a las experiencias del viaje a Italia. Goethe en sus "Viajes italianos", observa que la lectura fugaz de un libro puede tener un influjo definitivo al que después de releerlo y reflexionarlo, apenas si se puede agregar algo.

---

79 Para un análisis pormenorizado, véase el libro de Susan Buck-Morss (1995).
80 Por ejemplo, en el párrafo final de la *Pequeña Sociología*, que aquí consignamos en el próximo capítulo.

> ¿Quién no ha experimentado en sí mismo que la lectura superficial de un libro que irresistiblemente le hechizaba tuvo en su vida grandísimo influjo y ya le hizo la impresión decisiva que luego apenas si pudo modificar después una nueva lectura y un examen más serio?[81]

Sabemos del fuerte influjo que la lectura de Goethe produjo tanto en Simmel como en Benjamin. *Viajes italianos* es la novela de formación (*Bildungsroman*) de Goethe o sea, su entrada en la vida y en la formación del poeta. En las primeras páginas, puede sentirse el hastío de Goethe mientras describe los paisajes alemanes. Cuando cruza la frontera alemana, se siente como si cruzara la línea que separa la noche del día. Un verdadero nacimiento. Vitalismo y melancolía romántica habitan en la novela de Goethe, y acaso pueden percibirse en los escritos italianos de Simmel antes revisados, y en el de Benjamin al que ahora rápidamente damos paso.

"Nápoles", escrito en 1924,[82] es un fresco de la ciudad. Una crónica de viaje, que a la manera de una aguafuerte, refiere a lo que ocurre en sus calles y en otros lugares públicos como los cafés, las tabernas, y hasta en la universidad, donde tiene lugar un Congreso Internacional de Filosofía. Podemos pensar que Benjamin y Lacis –que se conocieron en este viaje– pudieron haber asistido al mismo.

En la crónica aparecen ante la mirada del extranjero los actores que en sus características son propios de la ciudad: la presencia del catolicismo y las iglesias, de la policía y la *camorra*, o de los vendedores de baratijas, que venden desde paraguas hasta pasta de dientes. Se registran también actitudes que son consideradas como extrañas para las culturas del norte, como es el caso de la pasión por la improvisación que se asocia a los napolitanos, entre las cuales, se describe "el arte de comer *macaroni* con las manos".

Asimismo, como en el caso de los ensayos de Simmel sobre las ciudades italianas, hay observaciones acerca de las construcciones arquitectónicas, pero percibidas en la mayoría de los casos desde una suerte de perspectiva de la vida cotidiana de los habitantes de Nápoles.

81 Johann W. Goethe, "Viajes italianos", en *Obras completas*, t. 3, recopilación y trad. de R. Cansinos Asséns, México, Aguilar, 1991, p. 1.161.
82 Publicado en 1925, en el *Frankfurter Zeitung*, firmado en coautoría con la actriz y revolucionaria rusa Asia Lacis.

> Nadie se orienta por el número de las casas. Negocios, fuentes e iglesias son los puntos de referencia –y no siempre son sencillos.[83]

También en relación con las construcciones se registra la existencia característica de edificios en ruinas, en los que viven algunos napolitanos. De alguna manera, aquí resuena el ensayo de Simmel sobre las ruinas que, aunque refiere a este mismo ejemplo de Nápoles, no obstante, éste no celebró. Benjamin destaca la interpenetración porosa, entre la arquitectura de los edificios y las arcadas y las escaleras de la ciudad. Como también a la porosidad entre la vida privada y la pública cuando, en muchos casos, la gente saca las sillas a la calle y amplía así el living de sus hogares.

Finalmente, el tono de júbilo sensorial se manifiesta en la siguiente afirmación: "en materia de bebidas frías y calientes, Nápoles no tiene rivales. Ni en los cafés expresos, ni en los espumones, ni en los helados". Con un juego de palabras, Benjamin –y acaso Lacis– concluye aludiendo a la expresión *vedere Roma e dopo morire* para caracterizar a Nápoles. Como a Goethe y a Simmel, Italia y sus ciudades le producen dicha.

Segundo, en el intento de contrapunto sobre las ciudades italianas entre Simmel y Benjamin, no podemos afirmar que exista filiación alguna. *Nápoles* se parece menos a la trilogía *Roma-Florencia-Venecia*, que a otros escritos de Simmel que influyeron a Benjamin con nociones como las de ruinas, el carácter relacional de la vida social, el intercambio de efectos propios de las relaciones eróticas, la mirada de y hacia el extranjero. En *Nápoles,* el narrador es claramente el *flaneur*, que anda por sus calles que suben y bajan los cerros, que escucha lo que ocurre en las calles y en la feria, que por momentos se aproxima a la gente, y así registra sonidos, ruidos, aromas, colores. Es aquel que se sienta en sus cafés y en sus tabernas con luz tenue, junto a pescadores, marineros y prostitutas, en una aproximación a la vida cotidiana del lugar.

En cambio, en las impresiones de Simmel, las ciudades italianas se nos presentan a través de la mirada contemplativa, la panorámica que se nos ofrece proviene desde un punto alto, acaso como si fuera un pintor impresionista.

---

83 Walter Benjamin, "Naples", en *One-Way Street and Other Writings*, trad. de E. Jephcott y K. Shorter, Londres, NLB, 1979, p. 170.

Digresión sobre los desplazamientos universitarios (un contrapunto entre Georg Simmel y Claude Lévi-Strauss)

Ya en la época de Simmel la condición de los profesores universitarios suponía una relación especial con los viajes. Viajes periódicos a reuniones científicas, y desplazamientos y emigraciones asociados con la obtención de una plaza de profesor. Si en general Simmel percibía un acrecentamiento de las movilidades por las facilidades relativas a los transportes, en el caso particular de la vida universitaria también se ha registrado un aumento de los viajes.

Es bastante conocida la historia de las dificultades de la carrera universitaria de Simmel y del mal trato por parte del establishment universitario. Sabemos de los obstáculos hallados en la Universidad de Berlín, que van desde la reprobación de su primera tesis doctoral en 1881 y se mantienen hasta 1914, en que su condición era aún la de un profesor que no percibía un salario por parte de la facultad, al mismo tiempo que era uno de los expositores de mayor brillo, a juicio de los estudiantes y de muchos encumbrados colegas. En 1908 había intentado en vano obtener un puesto en Heidelberg (como posteriormente también en 1915 y 1916, con las plazas vacantes por las muertes de Emil Lask y Wilheilm Windelband), pero otra vez el funcionariado académico reprobó su postulación. Finalmente, en 1914, obtiene al fin una cátedra de *Filosofía y Pedagogía* en la Universidad de Estrasburgo. Por tal motivo, luego de permitirse publicar en el periódico un artículo bajo el título de "Berlin sin Simmel", emigra definitivamente a esa ciudad de provincia. En Estrasburgo, donde alcanza a dar clases sólo un semestre en condiciones normales, ya que estalla la guerra y la proximidad con el frente convierte a la universidad en una suerte de hospital de campaña, Simmel dicta uno de sus cursos en el Instituto de Botánica y pasa momentos de honda tristeza ante los acontecimientos de Verdún. En 1918, muere en esa ciudad actualmente francesa, en cuya *rue de L'Observatoire* puede aún verse el edificio en el que vivía, y en cuyo cementerio municipal se encuentra –en estado de abandono– su lápida funeraria, que atestigua el destino final de la condición de emigrado de Simmel.

Si ahora mantenemos nuestra atención en Francia, y nos situamos unos años más tarde, en París en 1934, encontraremos a un joven graduado en filosofía que se despierta una mañana de domingo por el llamado telefónico de un viejo profesor: Célestin Bouglé, aquel que más de veinte años antes, cuando era asistente de Durkheim cultivaba un diálogo epistolar con Simmel sobre la orientación de la naciente

sociología. El mismo que en los primeros años del siglo recibía un ejemplar de *Filosofía del dinero*, que sería reseñado por el propio Durkheim en el primer número de *L'Année sociologique*. Ahora Célestin Bouglé, director de la Escuela Normal Superior, se comunicaba con Claude Lévi-Strauss para ofrecerle una cátedra de sociología en un remoto paraje de ultramar: la propuesta aludía a un puesto de profesor en una universidad de Brasil. La reproducción de tal conversación telefónica es la siguiente:

> - ¿Todavía tiene ganas de dedicarse a la etnografía?
> - Sí, sí, sin dudas.
> - Entonces presente su candidatura para profesor de sociología en la Universidad de San Pablo; en los alrededores de San Pablo está lleno de indios, así que durante los fines de semana podrá dedicarse a la etnografía.[84]

Tristes trópicos es un libro nostálgico. De nostalgia triste, en el sentido que puede darse a esa palabra en los trópicos de Brasil. "La tristeza de saberse en un momento triste". Y esa palabra, *tristes*, de las ediciones en portugués, castellano y francés, configura el espíritu de este libro fundamental acerca la experiencia del extranjero.

En el prefacio a la edición inglesa de *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss se dirigía al lector anglosajón explicando las causas por las que mantenía el título sin traducir, sonaría a otra cosa si se adaptara al sonido inglés: se distorsionaría en mucho la intención del autor si se hubiese titulado *Sad tropics* o *Blue tropics*. La edición inglesa carece del título en su lengua y lo lleva en francés, *Tristes tropiques*, con el fin de no perder la sonoridad. Se preserva así ese dejo misterioso: tristes trópicos. Trópicos algo tristes, como la tristeza que surge después de terminada la alegría; como esa contraposición de estados anímicos que ocurre mientras se contempla la sociedad brasileña. Tristes trópicos, tal como el autor pudo vivenciar entre 1935 y 1939. Tristeza, tristeza de los trópicos; evocación de lo que fue, y de lo que seguramente ya nunca será.

Es un libro nostálgico sobre la tristeza que deja el proceso civilizatorio. Un libro en el que la mirada del extranjero presagia el destino triste y desarraigado que le espera a una muchacha que saldrá de su comunidad para entrar (mal) en la sociedad industrial.

---

84 Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, San Pablo, Companhia das Letras, 1996, p. 45. [Trad.: *Tristes trópicos*, traducción de Eliseo Verón, Buenos Aires, EUDEBA, 1970].

Cuarenta años después en el Barrio Latino de París, entrevistado por un periodista argentino acerca de por qué hasta ese momento nunca más había vuelto a aquel lejano Brasil, Lévi-Strauss respondió que fue por miedo, por miedo a ver la que ya nunca será.

> Me aterra volver a Brasil y encontrarme con que las niñas que yo observé se encuentran ahora prostituyéndose miserablemente en las calles de las ciudades.[85]

Miedo a ver cómo el proceso civilizatorio había avanzado voraz y despiadadamente. Tal el desconsolado futuro que el libro presagia.

¿Y Simmel? Cuál era su mirada sobre el avance del progreso civilizatorio. Ésta es una cuestión no exenta de dificultades de interpretación, que en ciertas lecturas rápidas acerca de su obra se salda sin atender a su particularidad. En oposición a dichas lecturas, creo conveniente no caracterizar a Simmel como un pesimista cultural. A pesar de las advertencias severas que hay en la obra simmeliana al desarrollo desmesurado de una cultura crecientemente alejada de las esferas subjetivas de las personas, a la hipertrofia de la cultura objetiva, a pesar de sus amargas constataciones acerca del desarrollo de una cultura de los medios en detrimento de los fines, y otras formulaciones expresivas de la enajenación moderna. Me parece desacertado caracterizar a nuestro autor como un pesimista cultural, como se suele decir respecto de otras teorías afines como las de Max Weber o Theodor Adorno. En Simmel, junto con sus advertencias sobre el fetichismo de la técnica, y la desvalorización de las personas por las cosas y los mecanismos, conviven dejos de pensamiento utópico, que –no sin cierta melancolía– dejan abiertas las puertas del futuro para lo que aún no se ha realizado. De sus últimos libros, *La pequeña sociología* e *Intuiciones de vida*, pueden extraerse pasajes enteros en los que la expectativa de un futuro pleno –acaso, sin necesidad de que así sea– queda abierta como posibilidad latente.

Pero *Tristes trópicos* además de un tratado de etnología, es también la crónica de viajes de un extranjero. Quizá el libro sobre Brasil más brasilero que haya escrito alguna vez un extranjero. Asimismo es un libro intimista, confesional, dispuesto a dar cuenta de las aventuras que le tocaron vivir al autor. Así se anuncia en sus primeras páginas

85 Entrevista de J. L. Castiñeira de Dios a Claude Lévi-Strauss, en revista *Fin de Siglo*, nº 4, Buenos Aires, 1987.

cuando refiere a las contingencias de la vida intelectual y particularmente de la vida académica,

> a la cual llegamos por contingencia o azar. (...) Mi carrera se inició un domingo de otoño de 1934 a las nueve de la mañana con un llamado de Célestin Bouglé.[86]

Del libro que da cuenta entonces de las "aventuras" de Lévi-Strauss en Brasil, nos detendremos en las expediciones, cercanas a la frontera con Bolivia y el Paraguay, en que registra en su cuaderno sus impresiones sobre el ritual del mate, esa dicha de los pueblos del sur. En estas observaciones afectuosas por el mundo que busca vivir y comprender, Lévi- Strauss caracteriza el mate como "un rito social y un vicio privado". Y concluye que

> por sus virtudes al mismo tiempo relajantes y vigorosas hay que colocar al mate muy por encima del guaraná amazónico y de la triste coca del altiplano boliviano.[87]

La narración pertenece a Lévi-Strauss, sin embargo de acuerdo con el uso de las analogías y comparaciones, si Simmel hubiese conocido el ritual del mate, bien lo hubiese podido examinar como fenómeno sociológico, de hilos que conectan a los individuos, tal como las formas en que la gen e come o bebe en compañía, o también como sociabilidad (*Geseligkeit*), forma pura de estar juntos, tomando mate, cuyo fin es la propia relación.

Diremos, para terminar, que cierta apreciación negativa del paisaje brasileño que observa Lévi-Strauss en su crónica, seguramente está íntimamente relacionada con su condición de extranjero, que añora el medio de vida que ha dejado atrás, y que siente que "vive lo lejano como cercano y lo cercano como lejano". Esto me parece que explica algunas de sus impresiones como aquella en la que observa el paisaje de Río de Janeiro y la parece una "boca desdentada", o en general la presencia de lo triste por encima de lo alegre como espíritu de la realidad brasileña.

Nos permitiremos, desde una posición muy subjetiva, discrepar con la idea de que esos trópicos son tristes. Sí, son tristes, pero como el sentimiento que queda al final de un carnaval, de la alegría que

86 Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, *op. cit.*, p. 45.
87 *Ibíd.*, p. 57.

vivimos y terminó, por lo que lo triste y lo alegre se contraponen en unidad. Podemos cerrar con un último contrapunto entre ambos autores. También Simmel aborda la contradicción de estados de felicidad y tristeza, de dicha y sufrimiento, como condición de la existencia humana. Sólo que en Simmel, la conjugación de la dicha y el sufrimiento, ofrecen las más de las veces –como se dijo más arriba– un dejo de "melancolía optimista" por lo que pueda acontecer.

III. La pequeña y la gran sociología

De las distintas esferas por las que transita la obra de Simmel, de la teoría de la historia a la filosofía de la cultura, de la estética a la epistemología, del pensamiento sobre las religiones a la sociología –es quizá en ésta última en la que puede verificarse el mayor empeño intelectual–. Ciertamente, Simmel invirtió mucho esfuerzo en deslindar su objeto respecto al de las otras disciplinas sociales, en demarcar sus métodos y en esbozar los supuestos para la constitución –teórica y práctica– de la sociología como disciplina autónoma.

A la sociología –concebida como el estudio de las formas de socialización, de los múltiples efectos recíprocos que a cada instante conforman la vida social– dedica el autor la mayoría de sus páginas publicadas. Pero además de esta apreciación de ajustado orden cuantitativo, en la escritura de la sociología se evidencia un sostenido tono programático que la distingue de las elaboraciones del autor en otros campos y que con pocas modificaciones se repetirá en distintos períodos.

1. El problema de la sociología

Es posible datar el comienzo de la preocupación de Simmel por la sociología en 1893, a sus treinta y cinco años, cuando ya llevaba algunos años de haberse habilitado como profesor en la Universidad de Berlín –hecho que se produjo no sin las dificultades que signarán su conflictiva relación con los claustros universitarios–. En 1894, después de haber dictado cursos específicos sobre esta materia, aparece "El problema de la sociología", que a partir de una extensa discusión epistemológica sobre el lugar de la sociología en el concierto de las ciencias, funda una nueva mirada para los fenómenos sociales basada en un nuevo tipo de abstracción *científica*. Proponiendo atender a la distinción entre el contenido y la forma que son propios de todo fenómeno social, el artículo revoluciona las maneras convencionales del pensar sociológico y obtiene una resonante repercusión, especialmente fuera de Alemania. El suceso de este artículo –que es rápidamente solicitado para su publicación en Francia, Estados Unidos, Rusia e Italia– y la posterior persistencia de Simmel en esas ideas, acompa-

ñarán la creciente consideración doble y opuesta de su figura como sociólogo: mientras por un lado, atraerá a muchas de las mayores luminarias de su época;[88] por el otro, generará crecientes rechazos y resquemores entre las comunidades académicas más conservadoras, cuyos voceros pronto llamarían la atención sobre su carácter "crítico y negativo".[89]

Simmel propone en "El problema de la sociología" su primera formulación programática para una nueva y futura sociología que –a la manera de la geometría o la gramática– estudie las formas puras abstrayéndolas de sus contenidos. Este principio aplicado a las relaciones sociales, se mantendrá como clave heurística en los posteriores dos libros que constituirán su principal legado sociológico: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, edición de cerca de ochocientas páginas que publica en dos tomos en 1908; y nueve años más tarde el breviario *Cuestiones fundamentales de sociología*, en el que poco antes de su muerte realiza un último ajuste con la disciplina que había proclamado hacía ya casi un cuarto de siglo.

Pero para apoyar nuestra anterior afirmación, referida a la centralidad de la sociología en el conjunto de la obra simmeliana, habrá que aludir también a las intervenciones institucionales de nuestro autor en la vida intelectual de la Alemania guillermina. Simmel fue el primer alemán en impartir cursos universitarios de sociología. Desde 1893 hasta su muerte en 1918 dictó clases de sociología en forma interrumpida, colaboró con diversas revistas especializadas en sociología y participó activamente en la fundación de la primera asociación alemana de sociología. Por lo cual, Simmel se comprometió personalmente en la búsqueda de un reconocimiento para esta nueva área de estudios, en la cual confiaba que iría a abrir nuevas perspectivas de acceso al mundo social. Estas expectativas se aprecian, por ejemplo, en la carta que en 1898 Simmel escribe a Georg Jellinek, del círculo próximo a Max Weber: "Estoy absolutamente convencido de que el

88 Ya hemos presentado un listado muy incompleto de personalidades estimuladas por su interlocución, que entre sus nombres más destacados incluye a: Edmund Husserl, Hans Vaihinger, Hermann Keyserling, Ernst Cassirer, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Marianne y Max Weber, Alfred Weber, Ferdinand Tönnies, Ernst Bloch, Sigfried Kracauer, György Lukács, Karl Mannheim, Martin Buber, Gertrud Kantorowicz, Margarete Susman, Friedrich Gundolf, Stefan George, Rainer Maria Rilke y Lou Andreas-Salomé.

89 El dictamen de uno de los evaluadores del concurso de 1908 para el puesto de profesor en la Universidad de Heidelberg, el historiador D. Schaffer, había informado que su carácter "crítico y negativo", como también su manera "judía de los pies a la cabeza", no podían ser buenos para ningún estudiante.

problema que he presentado en la Sociología, abre un nuevo e importante campo de conocimiento, y que la enseñanza de las formas de socialización como tales, en la abstracción de sus contenidos, representa verdaderamente una síntesis promisoria, una inmensa y fructífera tarea de comprensión". [90]

Conviene a los fines de nuestro argumento, atender a las relaciones teóricas y personales de nuestro autor. Simmel ejerció una influencia directa y decisiva sobre los sociólogos que marcaron el destino de la disciplina. En Alemania, Ferdinand Tönnies y Max Weber han reconocido el valor fundamental que tuvieron algunos núcleos de la obra simmeliana para sus propias construcciones. Por fuera de Alemania, Simmel mantuvo también un vivo intercambio con los principales referentes de la naciente sociología, con Albion Small y los responsables del *American Journal of Sociology*, y en Francia, con la escuela de Durkheim –con quien, sostuvo una polémica que todavía es actual acerca de los límites del positivismo y del realismo en sociología–. Pero la de Simmel –claro está– es una sociología bien distinta de la del alsaciano francés, con quien sin embargo compartió algunos profesores en la Universidad de Berlín y ciertos temas centrales para la caracterización de las modernas formas de vida, tales como la división social del trabajo o el problema de la solidaridad en tiempos de declive de la fraternidad religiosa. Ciertamente, las diferencias entre ambas perspectivas son muy notorias como también las resoluciones adoptadas ante similares problemas. Simmel se inscribe en la tradición del romanticismo y presenta varios puntos de contacto con la fundación de las ciencias del espíritu ensayada por Dilthey. Si bien en sus comienzos puede percibirse cierta influencia de postulados del positivismo y también del evolucionismo, estas marcas se irán relativizando con el transcurso de su obra, que en su conjunto aparece marcada por la hermenéutica y la fenomenología, y en su último tramo se orienta hacia las filosofías de la vida, anunciando algunos de los interrogantes sobre la temporalidad y la finitud que poco después recogerá el existencialismo. Las diferencias, entonces, entre las perspectivas de Simmel y Durkheim, en relación con sus estilos sociológicos, sus prácticas de investigación y sus sistemas de citas y referencias son enormes, como también lo son sus diferentes apreciaciones de la obra de Marx, cuya lectura por parte de Simmel –anclada en una acentuación de la condición existencial del concepto de alienación– constituye uno de sus más perdurables logros.

90 Citado por Otthein Rammstedt y Natalia Cantó i Milá, *Georg Simmel. A brief portrait*, Universidad de Bielefeld, mimeo, s/f.

Aunque rechazada por el *establishment* académico, la obra de Simmel en general, y su sociología en particular, anticipan aspectos sustantivos para el desarrollo posterior del pensamiento social del siglo xx: las tesis sobre la cosificación del mundo y la despersonalización de la vida moderna, el delineamiento de las consecuencias del cálculo como racionalidad formal del capitalismo, la pregunta punzante por la esencia de la técnica –toda éstas, cuestiones fundamentales de la sociología–.

2. Abstracción e interpretación de las formas

Toda interpretación –se admita o no– es también una confesión del intérprete[91]
Georg Simmel

A partir de su original principio de abstracción de las formas y los contenidos, Simmel delimita un campo de aplicación de su método sociológico que incluirá objetos hasta ese momento insospechados de ser tratados por la sociología: el secreto, la amistad, el amor, los encantos de objetos como el perfume o el adorno, la condición de extranjería, la hospitalidad y la hostilidad, la fidelidad y la gratitud, la dominación y la libertad, el movimiento político de las mujeres, los problemas para la organización del socialismo y el anarquismo, y muchos otros, que aborda con gran naturalidad.

Por este principio, postula una sociología capaz de atender tanto a las configuraciones sociales duraderas, como a los *hilos invisibles* que atan y desatan a los individuos entre sí. Que ligan y separan a todos con todos; porque de lo que se trata en la sociología de Simmel, es de estudiar *los efectos y las acciones recíprocas*: "el hacer y el padecer" que se materializan en las relaciones sociales. Tanto en las ya constituidas, como las relaciones matrimoniales o los conflictos sindicales entre patrones y obreros; como también en las que surgen fluida y espontáneamente como, por ejemplo, las que surgen entre personas que están juntas en un concierto de música, en una exposición, o esperando para ver colectivamente la salida del sol o la luna. En todas estas relaciones sociales, "la socialización entre seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante

91 Georg Simmel, *Goethe*, *op. cit.*, p. 10 (traducción modificada).

fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha".

De esta manera, se trata de una sociología que además de visualizar las conformaciones surgidas de entidades sólidas como el Estado, la familia, los gremios y las clases, sea capaz de captar la dimensión procesual y fluida del acontecer social. Una sociología que dé cuenta también de esas síntesis que se producen cuando "las personas se miran unas a otras, se tienen celos, se escriben cartas, almuerzan juntas, se encuentran simpáticos o antipáticos más allá de cualquier interés". El enlace de estas incontables relaciones entre los individuos, estas múltiples formas fugaces o permanentes de estar con otros, sus efectos recíprocos del recibir y el efectuar, constituirán –pero de manera siempre diferente– esa pulsión en continua variación que es *la sociedad*. En realidad, lo que se está criticando es una concepción –aceptada hasta ese momento, y aún hoy hegemónica en muchas áreas– que percibe a la sociedad como el objeto de la sociología, resultando así una noción hipostasiada de su objeto de estudio, incapaz de dar cuenta de las relaciones sociales en *status nascens* en las que a cada instante se intercambian acciones y efectos recíprocos. Así, Simmel escapa a cualquier fundación reificante de la sociología, al consagrarla no al estudio de la sociedad como un ente fijo, sino justamente a ese acontecer que son las siempre en proceso *formas de socialización*, de estar –material o simbólicamente– junto a otros.

Por tanto, lo que situamos en el centro de la diversificada obra simmeliana es ésta, *su* peculiar concepción de sociología. Una original aproximación al mundo social desde una perspectiva relativista, relacional y *científica* que –lejos de renunciar a esta última condición– conciba la posibilidad de una "fundación epistemológica y ontológica insegura" capaz, no obstante, de arrojar "estructuras cognitivas sólidas". Así, por medio de un tipo particular de observación y abstracción de las formas *empíricas* de socialización presenta su *sociología formal* que deviene en última instancia en *sociología filosófica* –llamada a la contextualización supraempírica de sus resultados–, y que *a modo de confesión* Simmel interpretó en sagaces estudios.

Se ha sugerido ya que los análisis que Simmel nos deja de instituciones como las académicas, en las que destacan las formas del secreto y la hipocresía, no debieron estar alejados de su propia condición marginal dentro de la universidad alemana.[92] No de modo distinto

92 Mark Novak, "An Introduction to Reading Georg Simmel's Sociology", en *Sociological Inquiry*, N° 46, 1976.

al de una confesión pueden considerarse sus más encumbradas interpretaciones de la vida social. Interpretación y confesión se destilan de sus observaciones sociológicas, como las referidas a las amistades ocasionales durante los viajes, "en que conscientes de su próxima y definitiva separación, las personas entran en una mutua intimidad y confesión que no habría de ocurrir en sus relaciones habituales"; o sobre las formas de intimidad espiritual y corporal, como las del matrimonio, que pierden su encanto "si la proximidad no incluye, al propio tiempo y en alternativa, distancias y pausas".

3. Sociología filosófica

En 1917 aparece *Cuestiones fundamentales de sociología*, que más tarde habrá de conocerse entre los círculos simmelianos como la *kleine Soziologie* –en comparación con la *grosse Soziologie*, su voluminosa edición de dos tomos de 1908–. Pero si los dos tomos de la *gran Sociología* eran el resultado de distintos ensayos que compartían el método presentado en el primer capítulo, que fueron reunidos por el autor en ocasión de su primera presentación a concurso para profesor en Heidelberg, la *pequeña Sociología* en cambio surge del encargo de un editor.

En efecto, a diferencia de la mayoría de sus libros, la *pequeña Sociología* surge del encargo del editor G. J. Göschen, quien había logrado ya en 1912 un suceso de ventas con la publicación de otro opúsculo de Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, y le solicita cinco años después que escriba un texto introductorio a la sociología. Y el resultado –en un libro que no disimula su elaboración a la carrera, reescribiendo y recontextualizando viejos materiales, como los capítulos 3 y 4–, más que una introducción es un sorprendente compendio de apenas cien cuartillas, una obra de síntesis sobre el sentido último de la sociología. Y que representa su modulación final, en una versión ahora de corte más vitalista, acorde con sus propios desarrollos de la *Lebensphilosophie*.

Ciertamente al momento de escribir este libro, Simmel se encontraba en su período de mayor compromiso con las filosofías de la vida, consagrado al estudio de personalidades destacadas como Rembrandt o Goethe, y a la búsqueda de un tipo de "ley individual" –que desafiando a la universalidad de las leyes y a la lógica kantiana, atienda a la especificidad propia de cada individuo concebido en su totalidad–. Estas consideraciones que habrán de derivar en la formulación de una

individualidad cualitativa, como de manera más general su contraposición entre forma y vida, se incorporarán en el último capítulo de este libro al abanico final de cuestiones que habrá de formularse la sociología.

Sin embargo este libro –que por momentos exhibe una notoria preocupación pedagógica por plasmar los alcances de su proyecto y de la sociología venidera– que transita por *la sociología formal* pero que deviene finalmente en una *sociología filosófica*, nos advierte acerca de la necesaria imbricación de la sociología con los dominios más amplios del pensar filosófico, de la epistemología y la metafísica, pero también de la lingüística y de la historia de las ideas. Sólo en conjunción con estas otras prácticas cognitivas tiene sentido pleno la sociología, como el estudio de las formas empíricas de estar-con-otros. Por lo cual, este libro cuasi final para el listado integral del autor, recupera cuestiones que aparecen a lo largo de toda su obra y que se concentran aquí en forma sintética. A la manera de un compendio, registra sus lecturas de Kant, de Goethe, de Nietzsche, y de Marx y el socialismo. Lo mismo puede decirse sobre la presentación del concepto de "sociabilidad" –realmente, clave de la sociología simmeliana–, que es la forma lúdica o artística de la sociedad pero también es ese "estar-juntos porque sí", por fuera de las coerciones del cálculo y de la avidez del dinero y el poder.

Desde su personal prisma que combina aquello en apariencia más superficial con lo más profundo, se recuperan también aquí de manera condensada, sus observaciones sobre la importancia de formas sociológicas como la coquetería, la conversación o el mirarse mutuamente –esta última, la forma más pura y sublime de reciprocidad–. Porque quizás en este punto resida el espíritu último de la sociología pura o formal: deslindar las formas jerárquicas de la subordinación con sus asimetrías provenientes de la voracidad del dinero y el poder, de las formas simétricas entre iguales cuyo carácter sublime y redentor surge del ideal de la libre vinculación entre individuos.

Luego, en este libro de ascendente tensión, se produce el pasaje de la sociología formal a la sociología filosófica. Y en este último estadio, el sociólogo filósofo se encuentra ante el umbral de las tres relaciones más fundamentales de la vida social, sobre las cuales ya no podrá dejar de confrontarse a lo largo de todas sus prácticas. En primer lugar, el problema de la relación *entre individuo y sociedad*. Cómo recrear la plenitud que surge desde lo más interior del individuo, sin "ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social". La contraposición individuo-sociedad resulta básica para pensar el sentido de

toda sociología, pero aún más acuciante resulta según la siguiente polaridad.

Ésta es la relación decididamente fundamental, cuya resolución no puede menos que figurar en el centro de cualquier cuestión sociológica: la relación *entre libertad e igualdad*. Cómo potenciar una de estas condiciones sin que sea a costa de la otra. Incluso considerando –como Simmel lo hace– a ambos conceptos en términos relativos, como grados de libertad y de igualdad, no disponemos aún de una posible resolución. Hasta ahora, no ha habido una potenciación de la libertad que no haya requerido de un cercenamiento de la igualdad, y viceversa, la igualdad no se ha expresado sin ser a expensas de la libertad. Pero esto, Simmel nos dice, ha sido *hasta ahora*.

Finalmente, la tercera relación –que acaso aliviará a las dos anteriores– refiere a la relación *entre socialismo e individualismo*. Habrá aquí que explorar las posibilidades de una síntesis capaz de expresar su mutua implicación; desconocemos la forma de esa síntesis, pero tampoco hay motivos suficientes para clausurar tal posibilidad. Por el momento sabemos –éstas son sus últimas anotaciones– que tal síntesis no podrá ocurrir mientras el primado de las formas sea patrimonio de la economía; que habrá que tentar en el ideal escondido de la cultura, en la cual "el trabajo de la humanidad creará nuevas y cada vez más variadas formas... que por ahora se anuncian sólo como sospecha o inexplicada facticidad". Bajo el peso gravitante de estas tres relaciones, la tarea consiste en estar atentos a estas formas por venir, que por ser formas son ligeras y volátiles, no pesan puesto que aún no tienen contenido. Hete aquí un programa de sociología futura.

IV. La educación como vida

Nos es familiar referirnos a Simmel como sociólogo, como filósofo de la cultura y del arte, o como *filósofo de la economía y del dinero* tal como en una ocasión lo llamó Max Weber. Sin embargo, en este capítulo, consideraremos a Simmel como pedagogo. Presentaremos una parte poco conocida de la obra simmeliana, como es su *Pedagogía*, para analizar algunas puntuaciones sobre la relación entre esas consideraciones sobre el arte de enseñar y educar, y la obra de Simmel en su conjunto. Intentaremos confrontar algunas estructuras del pensamiento general de Simmel, con los basamentos particulares sobre pedagogía, tal como éstos aparecen desarrollados en la forma de un curso universitario impartido en Estrasburgo, bajo el título de *Pedagogía escolar*.

Éste es uno de los últimos cursos que el autor ofrece hacia el final de su vida, y que apareció publicado póstumamente en forma de libro.[93] La intención de este capítulo es trasmitir que la pedagogía de Simmel no es un capítulo aislado dentro de su teoría, sino que exhibe principios presentes a lo largo de su obra, que aquí se aplican al terreno del aprendizaje y la enseñanza, como formas permanentes de la vida. A lo largo del curso de pedagogía dictado en Estrasburgo es posible percibir reminiscencias de la contradicción entre vida y forma, de la formulación de tragedia de la cultura, de su defensa de la creatividad individual, y de su apuesta a la fluidez de la vida y a la valoración de sus diversos instantes.

En el momento en que Simmel se aboca a la tarea de exponer su pedagogía ya había publicado la mayor parte de su obra, que incluía sus contribuciones en psicología, epistemología, teoría de la historia, moral, sociología, filosofía de la cultura, estética y metafísica. De esa extensa y variada obra, encontraremos elementos que se retoman y aplican al ámbito de la pedagogía.

93 *Schulpädagogie. Vorlesungen, gehalten an der Universität Strassburg*. La primera edición es de 1922 (Osterwieck/Harz, A .W. Zickfeldt). En 1999, es reeditada por Klaus Rodax (Constanza, uvk). Recientemente, se reeditó en el tomo 20 de la edición integral de Georg Simmel al ciudadano de Otthein Rammstedt (*Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 20, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004). Las notas de este capítulo fueron preparadas para la edición en español de *Pedagogía escolar*, traducción de Cecilia Abdo Férez, Barcelona, Gedisa, 2007.

Pero además, encontrándose Simmel al final de su vida, portaba consigo las vivencias de un experimentado profesor, que había saltado ya muchos obstáculos para llegar en ese momento a poseer por fin un nombramiento de profesor regular. . Había para ello atravesado un sinuoso camino que lo condujo de Berlín a Estrasburgo en 1914.

Un año más tarde, en plena contienda bélica, y a pocos kilómetros del frente de batalla, Simmel imparte el curso "Pedagogía escolar".

1. De Berlín a Estrasburgo

Como en muchos otros teóricos sociales, encontramos en la obra simmeliana la relación entre teoría social y educación. Al igual que en Locke o Rousseau, o en Émile Durkheim, también en Simmel se halla un programa de educación asociado a su obra teórica. Es en los primeros dos autores donde Simmel reconoce que la meta de la educación –contra el mero inculcar enérgico de un material de enseñanza– ha de ser "la formación del hombre completo".

De Durkheim, pueden percibirse preocupaciones afines con el discurso de Simmel, tales como la cuestión de la integridad del individuo frente a la división moderna de los saberes, y también la voluntad de intervenir con una teoría práctica –esto es, un discurso intermedio entre el arte de educar y la ciencia de la educación– en los debates pedagógicos de la época, específicamente en relación con las teorías de Herbart y Pestalozzi.[94]

Antes de plantear algunos entrecruzamientos entre la teoría global simmeliana y su pedagogía, resulta conveniente referir, aunque sea brevemente, al contexto de la propia experiencia de Simmel como pedagogo.

Como ya hemos visto, la mala relación que Simmel mantuvo a lo largo de su carrera con las burocracias académicas ha sido una constante, y sus consecuencias personales no pudieron no haber influido sobre su propia apreciación de las relaciones en el espacio de las instituciones educativas. De manera explícita, Simmel realiza en la *Schulpadagogie* observaciones sobre la relación entre el docente y la organización burocrática escolar que merecen nuestra atención. Y,

94 Resta por hacerse una comparación con la sociología de la educación de Durkheim (1998), con quien comparte el tono y los tópicos mencionados. Aunque claro, en el caso del sociólogo originario de Lorena, en última instancia la pedagogía se reduce al concepto de sociedad; mientras que en la exposición de Simmel en Alsacia, el último afluente de la pedagogía es la vida.

con algunos años de anterioridad, en su *gran Sociología*, Simmel se había referido en forma elíptica a la circulación del secreto y la hipocresía en el interior de las instituciones universitarias, en lo que puede interpretarse como una alusión a los inconvenientes mantenidos con el funcionariado universitario de su época berlinesa.

Simmel impartió la totalidad de sus cursos universitarios entre Berlín y Estrasburgo. Y sus dificultades institucionales transcurrieron durante sus años en Berlín, en cuya universidad también realizó sus estudios, no sin ya desde esa época, experimentar tales pesares. Hemos partido en el capítulo 1, del momento de su graduación, en que su tesis de doctorado fue rechazada. Este mal paso, en 1881, hizo que su disertación sobre los orígenes de la música, fundamentada en observaciones psicológicas y un amplio registro etnológico, debiera ser reemplazada en un segundo intento por un estudio sobre Kant y las mónadas de Leibniz. Posteriormente, su tesis de habilitación también recibió objeciones; y luego, su condición como *Privatdozent* –cargo por el cual carecía de derechos económicos y políticos en la vida universitaria– fue por demás prolongada. Asimismo hemos aludido en el capítulo 2, a sus intentos fallidos de obtener una cátedra en Heidelberg en 1908 y posteriormente en 1915 y 1916 –contando para ello con el apoyo explícito de personalidades notorias de esa universidad, como los hermanos Weber o Ernst Troeltsch–. Todos estos episodios del mal trato hacia Simmel por parte del establishment universitario

no sólo berlinés, no pudieron estar ausentes en sus reflexiones tardías sobre el arte de aprender y enseñar en las instituciones educativas.

Con este trasfondo, cuando Simmel recibió la aceptación de su candidatura para el puesto de profesor de la Universidad de Estrasburgo –no obstante el carácter provinciano de esta universidad situada en los confines del Imperio–, resultó en primer lugar un motivo de alegría.[95]. Al fin conseguía un cargo de profesor regular de "Filosofía y Pedagogía",[96] con la estabilidad económica propia de la *elite social y cultural*[97] de los profesores alemanes de aquellos años.[98]

Sin embargo, la llegada a Estrasburgo en 1914, capital del territorio anexado de Alsacia, no pudo ocurrir en momentos más desdichados. Simmel alcanzó a dar un solo curso en condiciones normales casi en las afueras de la ciudad, luego estalló la guerra. En su cuaderno de notas, Simmel registrará –avanzada ya la contienda y ante el horror de los campos de Verdún– la tristeza que le producía escuchar el ruido de los cañones y ver el humo de los muertos incinerados...[99]

2. En el Jardín Botánico

Las circunstancias en las que Simmel presenta su teoría pedagógica son, pues, las de la guerra. Hacia fines de 1915, la Universidad se había convertido prácticamente en un hospital de campaña. Simmel

95 En la ocasión, Simmel no se privó de dedicar su partida a los funcionarios de la Universidad de Berlín que le habían dado tan mal trato durante todos esos años, con una nota en el periódico que ostensiblemente tituló, "Berlín sin Simmel".

96 Aún hoy puede consultarse, en la actualmente francesa Universidad de Estrasburgo, en el directorio de "Die philosophische Fakultät" el acta de nombramiento del *Professor Dr. Georg. Simmel* como profesor de "Filosofía y Pedagogía". El dato permite conjeturar que el curso "Pedagogía escolar" debió haber sido solicitado por razones curriculares.

97 Utilizo la expresión en el sentido dado por Fritz Ringer cuando se refiere a los profesores alemanes de ese período como "una elite social y cultural que debe su estatus fundamentalmente a sus calificaciones académicas, en lugar de a derechos hereditarios o a la fortuna heredada", aunque sin compartir del todo las conclusiones que Ringer extrae sobre la supuesta reacción emocional conservadora que representarían como casta los académicos alemanes del período. Véase, Fritz Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995.

98 Entre las comodidades extra-salariales que Simmel disponía, se contaba el amplio y señorial departamento en la *Rue de L'Observatoire 17*, y el servicio doméstico compuesto de dos empleadas, que la Universidad brindaba a sus profesores.

99 Conferencia de clausura de Otthein Rammstedt, en el coloquio "Actualidad del pensamiento de Simmel", Buenos Aires, 2002.

participa en tareas de ayuda a los soldados que vienen del frente, conectándolos con sus familiares.[100] No había aulas disponibles en la facultad para dar clase, pero Simmel no deja de impartir el curso de *Pedagogía escolar*. Lo dicta en una dependencia peculiar de la Universidad: el Instituto de Botánica. Un lugar de relativo aislamiento del horror de la guerra, y a la vez de proximidad inmediata con la casa de Simmel, que sólo debía cruzar la *Rue de L'Observatoire* para dirigirse a través del Jardín Botánico al salón de clases.

Como relata uno de los alumnos de ese curso, que pocos años después se dio a la tarea editar las anotaciones que había tomado de las clases:

> Por las condiciones de la guerra sólo unos pocos estudiantes estuvieron presentes y asistieron también oyentes libres.[101]

Hauter alude también a cierto carácter íntimo, al transcurrir la clase ante un círculo estrecho de oyentes, y en la particular situación de un interior que transcurre sobre sí mismo, ante un exterior dominado por los sucesos terribles de la hora.

Podemos conjeturar que el curso fue solicitado a Simmel en su condición de profesor de *Filosofía y Pedagogía*. De haber sido así, Simmel aprovecha la ocasión para exponer con sistematicidad sus lineamientos relativos a la pedagogía, que organiza en tres conjuntos temáticos: las relaciones entre la educación y la enseñanza, los objetos generales de la teoría de la enseñanza y su aplicación a asignaturas específicas relevantes como Matemáticas, Lenguas, Historia y Ética. Pero tal como en general se desarrolla su obra, lo hace en un estilo muy personal, ofreciendo una pedagogía *sui generis*, como también lo es su sociología. Una pedagogía que contra toda concepción pasiva de los alumnos tomados como recipientes en los que volcar los conocimientos, subraya la condición activa y particular de cada alumno en el proceso de formación y autoformación constante. Una pedagogía que no obstante su consideración de los factores institucionales propios de los establecimientos educativos se permite algunos desafíos en cuanto a relativizar la autoridad del docente (alumno y docente comparten un fin que los trasciende y que es el conocimiento), resignificar

100 Entrevista personal con el profesor Stefan Jonas de la Universidad de Estrasburgo, a quien no puedo menos que agradecer por la generosidad de su exposición sobre la vida de Simmel en su período estrasburgués.
101 Karl Hauter, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 20, *op. cit.*, p. 313.

el sentido de tomar lista (como forma de generar un conocimiento personal que subjetivice la relación entre el docente y cada alumno), o llamar la atención sobre el sentido de camaradería y solidaridad entre alumnos que se "soplan" durante un examen escrito. Pero más sustantivamente que esto último, se trata de una pedagogía concebida como arte de educar, aprender y enseñar en un marco de idealismo hermenéutico que privilegia las condiciones creativas y culturales del sujeto autónomo, en su proceso de formación y autoformación sin fin a lo largo de la vida.

De esta manera, como pedagogo, Simmel desarrolla uno a uno los temas de su capital sociológico y filosófico para referirlos a consideraciones sobre el arte de enseñar y educar. Esto es explícito, por ejemplo, en la clase específica sobre Historia. Allí, aplica sus conocimientos al terreno pedagógico, de la manera en que aparecen en su libro *Problemas de filosofía de la historia*.[102] En este caso, insiste en su crítica al historicismo ingenuo, poniendo de relieve la actividad del espíritu subjetivo para moldear la materia empírica de los hechos históricos. O también, en la clase sobre Etica señala como crítica al mecanismo de origen kantiano, la necesidad de valorar los momentos que dan unidad a la especificidad de una vida trasmutando la búsqueda de una ley universal por una ley individual, en forma análoga a como esto aparece en el último capítulo de *Intuición de la vida*.[103]

3. Fragmento, vivencia y libertad

Antes de detenernos en la propia exposición de Simmel sobre pedagogía, convendrá esbozar –aunque sea de manera muy breve y esquemática– tres concepciones presentes como núcleos a lo largo de toda su obra previa, en las que se apoyan algunas de las nociones que estructuran su pedagogía. Creo pertinente referirme pues a los siguientes tres núcleos conceptuales de la teoría de Simmel: 1) la fragmentación ; 2) la vivencia (*Erlebnis*); y 3) la libertad. Podemos a través de estas tres nociones, apuntar a cuestiones relevadas en la *Pädagogie*.

En primer término, la condición fragmentaria de la experiencia moderna, se relaciona íntimamente con el problema de la muerte de Dios y la pérdida de verdades absolutas. Esta situación ha llevado consigo a la caracterización de la modernidad como situación en la

---

102 Buenos Aires, Nova, 1949.
103 Buenos Aires, Altamira, 2002.

que prima lo fragmentario y lo relativo. En este sentido, el diagnóstico de Simmel encuentra en el dinero el símbolo de la modernidad, en tanto expresa aquello que puede fragmentarse infinitamente sin perder su esencia; y también, lo más relativo que hay (para esto, vale la pregunta de Simmel, "¿cuánto es mucho dinero?"). Pero el dinero posee la cualidad alienante de pasar de ser originariamente un medio a devenir –en un contexto moderno– en un fin en sí mismo. En este contexto, se da una transmutación de medios en fines, cuyo sentido enajenado se expresa en el predominio de los medios fragmentados, en detrimento de los fines sustantivos. La conciencia moderna queda en los medios que se reproducen ilimitadamente, perdiéndose del horizonte de mira los fines esenciales que dan sentido a la vida. En el plano de la producción cultural, según la célebre formulación simmeliana de *tragedia de la cultura*, existiría una trágica discrepancia entre la reproducción de bienes culturales y las capacidades de apropiación subjetiva en el transcurso de una vida limitada.

Contra estas formas fragmentarias del conocimiento moderno, veremos en la *Pedagogía escolar*, a un Simmel preocupado por reintegrar la idea de totalidad a la transmisión y producción de conocimientos. Contra la idea del saber como fin en sí, Simmel insistirá en subsumirlo a su condición de medio para el fin último de la pedagogía, entendido como la formación integral del individuo.

En la segunda perspectiva conceptual, sobre el concepto de vivencia, que Simmel utiliza tanto en su exposición pedagógica como en textos anteriores, su significación alude en primer lugar, a la radicalización de la vida en un instante. En este sentido, el concepto de vivencia expresa la experiencia de la inmediatez, que se aleja del proceso moderno recién referido de fragmentación y mediatización. La vivencia aparece como un momento vital en el que sentimos la totalidad de la vida. Es una suerte de islote vital soberano que se escinde del *continuum* de la vida, suscitando un tiempo presente más allá del pasado y del futuro.

En distintos libros, Simmel refiere a distintos tipos de vivencia, como la estética o la erótica, o en casos más particulares, a las que son propias de la aventura, o del juego. Vemos ahora también un tipo de vivencia pedagógica, que ocurre excepcionalmente de tanto en tanto, en situaciones extraordinarias mientras se dicta una clase, en las que por un instante el horizonte de comprensión del docente se fusiona con el de su auditorio.

Finalmente, para referirnos someramente a un concepto capital para Simmel como es el de libertad, habrá que decir en una de sus

consideraciones, que ésta es siempre relativa. Existen grados de libertad, pero nunca una libertad absoluta, puesto que una vez que la libertad se encuentra, aparecen ya nuevos horizontes de la misma que la desafían. En este sentido, la libertad –según las metáforas de su célebre ensayo "Puente y puerta"–[104] es trazar puentes entre dos orillas para continuar el camino hasta encontrarse con nuevos escollos que requerirán de otros puentes. Por otro lado, en otra de sus dimensiones, la libertad se define –no sin cierta cuota de metafísica– como la posibilidad de "exteriorizar lo que uno interiormente es". En este sentido, la libertad es la forma de la individualidad.

Estas dos dimensiones del concepto de libertad aparecen en el discurso pedagógico de Simmel. Advertimos por un lado, en analogía con el problema del conocimiento, que la libertad consiste en resolver obstáculos para enseguida encontrarse con otros, es rebasar lo delimitado para confrontarse con nuevos límites. Y por otro lado, la libertad del conocimiento lleva a concebir la pedagogía como la formación y autoformación del sujeto, que no se realiza sin atender a la peculiar constelación de cada individuo.

Luego de estas consideraciones de índole teóricas, es necesario volver sobre la *Schulpädagogie*, para examinar algunas de sus principales formulaciones prácticas.

4. Praxis pedagógica

El curso que Simmel dicta en Estrasburgo en los años 1915 y 1916 está explícitamente orientado hacia las prácticas de los jóvenes pedagogos. Sus incitaciones a la praxis, a una teoría y práctica orientadas al hacer concreto, son ideas que –según el autor– resultan muy difícil comunicar a profesores ya formados.

En contraste con otras intervenciones de Simmel, el objetivo de estas clases se orienta menos al análisis teórico, que al hacer concreto, a *la praxis pedagógica*. Y aclara desde sus inicios, que no pretende que de sus clases surjan especialistas en pedagogía, sino pedagogos. El curso explícitamente está dirigido a "los problemas del trabajo cotidiano de los pedagogos", en particular de los maestros de escuela, pero en sus exposiciones se encuentran elementos más amplios sobre el arte de educar que atañen en general a todos los que damos clases. Aunque, como después habré de puntualizar, desde una de sus di-

---

104 Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, pp. 29-34.

mensiones, no existiría para la pedagogía de Simmel una línea tajante que distinga a los pedagogos del resto de las personas, si no es la adscripción profesional.

Sobre el formato de nuestra lectura acerca de la pedagogía, está claro que ésta no podrá no ser la del libro impreso y compilado por Karl Hauter. Pero éste recoge el contenido de las clases casi sin editar, en el sentido en que aparecen casi literalmente como fueron proferidas. Y el mismo Simmel parece hablar frente a los estudiantes como si estuviera escribiendo, o antes que eso, pensando y repensando sobre los contenidos que transmite. Puede verse así un *pensamiento en proceso*: ideas en bruto que parecen enunciarse al mismo tiempo que son corroboradas por su autor. Como dice Heuter al rememorar la actitud de Simmel en estas clases:

> tan poseído estaba él por los pensamientos, que en un mismo instante parecían ser producidos y penetrar desde la vida inmediata.[105]

La valorización de la clase como espacio productivo de formación de conocimientos es un rasgo que encontramos también en los relatos acerca de otros cursos que testimonian que Simmel daba las clases con un lápiz en la mano y que se concentraba en hacer surgir sus pensamientos de la propia situación de la clase.[106] El espacio de la clase como *forma* del pensamiento, aparece singularmente recordada por muchos de quienes pasaron por sus distintos cursos, tanto los universitarios como los *privadísimos* que tenían lugar en el salón de su casa berlinesa;[107] sin embargo, es tiempo ya de referirnos a los principales *contenidos* de este curso sobre el arte de la pedagogía.

La clase inaugural, que luego aparece como la introducción del libro, comienza con una disquisición acerca de la pedagogía, a la que considera *más un arte que una ciencia*. Y si este libro se distingue claramente del resto de sus trabajos por el tipo de prosa en menor grado alegórica que en otras intervenciones, comparte con muchos de ellos esta disquisición introductoria sobre la carácter científico de

105 Karl Hauter, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 20, *op. cit.*, p. 313.

106 Leopoldo Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, San Pablo, Editora 34, 2000, p. 578.

107 Un conjunto de testimonios memorables sobre las clases de Simmel y su aguda condición docente aparecen en el gran libro de homenaje a Simmel por los cien años de su nacimiento, preparado por Kurt Gassen y Michael Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburstag am 1. Marz 1958*, Berlín, Duncker und Humboldt, 1958.

sus producciones. La *Schulpädagogie* se inicia con una reflexión relativa a la cientificidad de su discurso que es análoga a la que encontramos, por ejemplo, en *Filosofía del dinero*, o en la *gran* y en la *pequeña Sociología*, o en el *Rembrandt*. Qué es una ciencia de la sociedad, qué es una ciencia del arte, qué es una ciencia de la pedagogía. En todos los casos, las resoluciones adoptadas por Simmel poseen matices diferentes, pero revelan la preocupación de Simmel por el aspecto científico, aspecto que nunca le fue ajeno. Esto conviene remarcarlo porque en numerosas ocasiones, erróneamente, cuando se subraya el carácter impresionista de sus textos, se lo presenta como un autor que desatiende el problema de la ciencia. Es cierto que su concepción de cientificidad no se asienta sobre los parámetros de la ciencia positiva, pero sí lo hace sobre una versión cercana a la de las ciencias del espíritu, de raigambre hermenéutica, y orientada en todos los casos –aunque con distintas modulaciones, que se acentúan hacia el final de su obra– hacia las filosofías de la vida. Pero la cuestión de la cientificidad como problema del conocimiento es una constante a lo largo de sus obras.

Y en este caso, Simmel reconoce el valor de la ciencia de la pedagogía, incluso examina y discute con algunas de sus teorías –como las de Herbart o de Pestalozzi–, pero nó las analiza sino como fundamentos al servicio de la praxis pedagógica, del trabajo cotidiano de los docentes frente a los alumnos. Tal es la cuestión central de estas lecciones: intervenir sobre las formas concretas de educar y enseñar.

Puede decirse que son tres las tareas que Simmel propone para la actividad del docente. En primer lugar, aportar al alumno un saber objetivo. Luego, educar al alumno a desarrollar sus propias posibilidades, que tendrán que ver con el cultivo de su persona. Pero entre ambas existe una tercera que produce una tensión con las dos anteriores: enseñar a hacer, a *poder hacer* (*können machen*). Por tanto, la capacidad de hacer es la tarea última de la educación. Ésta no es ni un saber ni un ser, sino un ser formado por el saber hacia la capacidad de hacer.

Simmel presenta, de este modo, las tareas de una pedagogía práctica y vitalista. Se trata de una pedagogía práctica porque está concebida para tener efectos sobre las prácticas docentes concretas, en este sentido resulta dirigida, en primer lugar, a todos los que enseñamos en nuestra vida profesional, los que enseñamos en instituciones. Y es una pedagogía vitalista porque se trata de "*la educación como vida*". Porque concibe la educación como un proceso que no concluye mientras haya

vida, y que constituye una dimensión propia de la existencia individual. Simmel visualiza una relación esencial entre la pedagogía y la vida, que se expresa en el preámbulo de su curso:

> no temeré dirigir la mirada hacia los principios últimos de los variados terrenos de la vida y del saber, siempre que estén en clara relación pedagógica.[108]

De esta manera, en consecuencia con su pensamiento de la fluidez, contrario a las rigideces del mecanicismo y del intelectualismo, Simmel afirma que la pedagogía debe ser algo vivo, cuyos contenidos no deben solidificarse, sino seguir el ritmo de la vida, tanto del docente como de los alumnos. En un plano de menor abstracción, además, se pronuncia por complementar los contenidos de la escuela con los contenidos que existen fuera de la misma, aquello que proviene de la vida cotidiana.

Como en otras exposiciones, Simmel se servirá en la estructuración interna de su discurso pedagógico de las categorías de *forma* y *contenido*, que estructuran su pensamiento de manera más amplia. Esta distinción, como mirada analítica sobre el campo de la pedagogía, le permite a Simmel separar entre el rendimiento o resultado de la enseñanza (que es el contenido), y el proceso de trabajo del estudiante (que es su forma). Simmel llama a los docentes a privilegiar la *forma* de la pedagogía, por sobre los *contenidos* de enseñanza. Pero sin desatender estos últimos; más bien, Simmel formula una pregunta pedagógica doble: ¿qué debe ser aprendido? (en cuanto *contenidos*); y, ¿cómo debe serlo? (su *forma*).

De igual manera, Simmel se vale de la misma abstracción para situar otras contraposiciones como las de *contenidos de la enseñanza* versus *formación del hombre completo*; o en otros pasajes, *organización de la maquinaria escolar* versus *formación del hombre completo*. En estos casos, también importa considerar que si bien el rendimiento objetivo es importante, no debe ser la meta de la educación, que es la formación integral del hombre completo.

La insistencia en la forma en tanto *proceso* de enseñar y aprender será una constante de la *Schulpädagogie*. Con lo cual, Simmel sostendrá a lo largo del curso, que tal proceso de formación del estudiante –y posteriormente de autoformación de la persona– se continúan adentro y afuera del aula. Otorga así un carácter siempre incompleto

---

108 Georg Simmel, *Schulpädagogie*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 20, *op. cit.*, p. 318.

–*en proceso*– a la educación, que no tiene fin. Esto último, en el sentido de que el proceso de formación/autoformación nunca se acaba mientras haya vida.

Dice Simmel, invocando a Goethe:

> La educación debe "educar" al alumno para que se continúe como autoeducación, como autoformación.[109]

La imagen de una educación germinal, que deviene en la autoformación del espíritu inquieto que viaja, propia del panteísmo goethiano, se combina con la búsqueda de un conjunto de preguntas fundamentales para ser desenvueltas a lo largo del camino de la vida.

Al igual que en otros de sus escritos del mismo período, sus libros sobre *Goethe* y *Rembrandt* y los ensayos reunidos en *Intuición de la vida*, también en la *Pedagogía*, la distinción entre *forma* y *contenido*, da paso a la contraposición entre *vida* y *forma*. Es posible advertir que las polaridades fundamentales de la filosofía de la vida que Simmel acostumbraba a desplegar, esto es, *vida* versus *forma*, *alma* versus *forma* o *cultura subjetiva* versus *cultura objetiva*, son retrabajadas y aparecen en esta intervención aplicadas al terreno específico de la pedagogía:

> La relación de material de enseñanza y formación del hombre, a ser producida por la pedagogía, debe ser presentada como la relación entre espíritu objetivo y vida.[110]

Apoyándose explícitamente en la formulación de tragedia de la cultura, de hipertrofia de la cultura de las cosas y atrofia de la actividad de los sujetos, la educación simmeliana apunta a estimular la actividad del alumno, contra las corrientes que consideran al alumno como un mero recipiente de conocimientos objetivados. Esta pedagogía que Simmel expone en su momento de mayor compromiso con la corriente de las filosofías de la vida, comparte con otras intervenciones del período, su crítica al intelectualismo y al mecanicismo dogmático de origen kantiano.

La primera de estas críticas aparece con insistencia a lo largo de estas lecciones sobre pedagogía. Por ejemplo, frente a la constatación

---

109 *Ibíd.*, p. 342.
110 *Ibíd.*, p. 334.

de la proliferación creciente de contenidos diversos en los programas de estudio, Simmel recomienda trabajar:

> contra la sobrecarga intelectualista en la que el joven cree, a menudo, que podría comprender todo. Que se haga notar, no muy seguido, pero con claridad, los límites de nuestro saber y entender.[111]

La crítica a la mecanización de la enseñanza también constituye una constante a lo largo de las lecciones. Hay un insistente llamado a superar el carácter atomizado y mecanizado de las prácticas más usuales de la pedagogía. En ocasiones se refiere a la atomización y a la monotonía como los principales enemigos de la atención a la clase. Incluso, luego de quejarse ante la creciente atomización de las distintas disciplinas que se enseñan en las escuelas ("es insoportable"), Simmel considera tal característica como aquello opuesto a lo que debería ser el fin último de la educación, que es la formación general de la persona. De manera más concreta, refiriéndose al caso específico de la enseñanza de la historia, Simmel llama la atención sobre la necesidad de presentarla articulada como unidad. Lo contrario es la historia atomizada, "de partes aisladas", que:

> provee el mayor empuje hacia la mecanización y despedazamiento.[112]

En definitiva, Simmel, aboga por un tipo de docente creativo, inquieto, contrario a las rutinas de la intelectualización y la mecanización, y capaz de subsumir su propia condición en aras del ideal autodidacta. Así lo postula explícitamente cuando señala que

> La meta del educador es hacerse a sí mismo prescindible.[113]

El docente sabrá por tacto y talento cuando dar ese paso al costado. El alumno restará con las preguntas indicadas y seguirá su propio camino. También aquí, Simmel introduce el principio del predominio de las formas en la pedagogía, para postular que las preguntas (en tanto *formas*) son más importantes que las respuestas (sus *contenidos*). Éste será otro de los lemas que Simmel planteará a los jóvenes pedagogos:

---

111 *Ibíd.*, p. 371.
112 *Ibíd.*, p. 342.
113 *Ibíd.*

las respuestas a nuestros interrogantes son importantes, pero más lo son las preguntas. Así, leemos en la *Pedagogía escolar*:

> no es la meta lo que da su valor al camino, sino que el camino como unidad es valioso.[114]

Y en intervenciones anteriores aparecía esa misma preeminencia de los caminos sobre las metas. En forma aforística había declarado en 1906:

> Me gustan los caminos sin metas y las metas sin camino.[115]

Y en forma alegórica-metafísica, había dejado la misma idea como principio de su colección de ensayos de 1911: la fábula del campesino que antes de morir reunió a sus hijos para confiarles que había enterrado un tesoro en el sembrado... los hijos removieron la tierra pero no dieron con el tesoro:

> pero la cosecha siguiente se triplica con la tierra así removida. Buen símbolo de la línea que nosotros marcamos a la metafísica. No daremos con el tesoro, pero el mundo, removido por nosotros, será tres veces más fecundo para el espíritu.[116]

Ésta es para Simmel una de las metas últimas de sus especulaciones: la búsqueda incesante de formas nuevas. Alegóricamente, resulta más importante el proceso de excavación que el contenido del hallazgo. Y ante los pedagogos reunidos en el Instituto de Botánica de Estrasburgo, luego de dejar sentadas un conjunto de efectivas consideraciones prácticas sobre el arte de educar,[117] Simmel se pronunció

---

114 *Ibíd.*, p. 324.

115 Georg Simmel, "Resaca", en *Imágenes momentáneas. Sub specie aeternitatis*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 109.

116 Georg Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, Buenos Aires, Espasa Calpe-Argentina, 1938, p. 10.

117 A la manera de un *Manifiesto de pedagogía simmeliana*, podemos enunciar las siguientes consideraciones programáticas:

1) *Concebir a la clase como totalidad*: Considerar el contenido de la clase como unidad, y a la vez, en continuidad con la clase siguiente. Por la primera de estas dos consideraciones, es necesario que la clase de se despedace en trozos. Debemos esforzarnos por presentar cada clase como existencias autónoma, con principio, nudo y desenlace. Por la segunda consideración, creamos expectativa.

2) *Suscitar la atención de los estudiantes.* El éxito de cada clase depende de que el alumno preste atención. Porque sin una cierta medida de atención no hay ninguna

en los mismos términos: más importantes que las respuestas son las preguntas...

4. Todos somos pedagogos

Con estas últimas consideraciones programáticas podemos cerrar nuestra presentación del curso que Simmel dedicó en 1915 y 1916 a los pedagogos de Estrasburgo, y proponer una última reflexión. Hemos visto que su acento en las prácticas concretas estaba relacionado con la figura del pedagogo como destinatario de las consideraciones de Simmel. Pero no parece seguro que su prédica se haya orientado exclusivamente a quienes hacen –como la mayoría de nosotros- del arte de dar clases una profesión. Decíamos que para Simmel, la pedagogía es más un arte que una ciencia. Por eso, reafirma la verdad de la expresión común, "el arte de la pedagogía".

Y tal como hemos revisado en relación otras dimensiones de su exposición, también aquí encontramos consonancia con otros textos del mismo período. Como en *Intuición de la vida*, en la *Pedagogía escolar* contempla en la relación entre el arte y la vida, el carácter existencial del artista como del pedagogo. Por lo que afirma que

---

clase, "sino sólo un monólogo del docente". No hay clase sin atención de los alumnos. Atomización y monotonía son los enemigos comunes de la expectativa y por lo tanto, de la atención.

3) *Trasmitir el interés propio.* Despertar en los alumnos el ánimo que corresponde en cada caso al objeto de estudio. Pero para eso es necesario que el mismo docente lo sienta; de lo contrario todo es en vano. Es fundamental que el docente plantee, dentro de los márgenes del plan de estudios, "aquellas tareas especiales que valen para su interés personal".

4) *Contra la fragmentación, articular las contenidos.* Concebir como fin último de la enseñanza la formación integral de la persona. Posicionarse en contra de la fragmentación de los conocimientos que se expresa crecientemente en una forma desmedida de atomización de las disciplinas. No se trata de abolir las distintas disciplinas o materias de enseñanza, sino de plantear formas de articulación ente ellas, de modo de presentar al alumno la totalidad de las grandes tareas.

5) *A favor de las personalidades, nombrar a los alumnos.* El docente procurará tan pronto como sea posible adquirir una figura de la personalidad completa del alumno, por lo que tan pronto como sea posible deberá tener en la cabeza los nombres de cada alumno. Conocer a sus alumnos y mirarlos de frente. Observarlos pero no vigilarlos. Nombrar a los alumno por el nombre –en vez de interpelarlos mediante el "tú"– es más influyente e interpela a la personalidad en una capa más profunda.

6) *Contra la rutinas.* La pedagogía no puede carecer de misterios ni aventuras. Presentar cuarenta años seguidos el mismo material, o levemente modificado, no sólo deviene una práctica solidificada y pedagógicamente inefectiva, sino que arruina a la persona del docente y de sus alumnos.

> todos somos artistas plásticos, poetas o músicos preexistenciales.[118]

Del mismo modo en que Simmel considera que la música constituye una condición esencial de la existencia humana, por lo que todos somos músicos preexistenciales, en el sentido de que la música es parte de la vida, que algunos cultivan más y otros menos; lo mismo afirma respecto de la pedagogía: es natural a las personas enseñar y aprender.

> Todos somos pedagogos preexistenciales.[119].

El carácter existencial de la pedagogía está en relación con la formación y autoformación de los individuos, o –para insistir en el léxico simmeliano– con el cultivo y autocultivo a lo largo de la vida. El objetivo de la pedagogía es formar sujetos que se autorrealicen, lo que requiere que en determinado momento el sujeto se independice del pedagogo. El sujeto comienza así a un proceso de autoformación en el que, como en la vida, la curiosidad por lo nuevo, por lo nunca escuchado aún, se presenta como horizonte-guía...

118 Georg Simmel, *Intuición de la vida*, *op.cit.*, p. 62.
119 *Ibid.*

V. UTÓPICA SOCIOLOGÍA DE LA VIDA

En la sociología de la vida de Georg Simmel, un punto de mira fundamental lo constituyen las infinitas posibilidades del *estar-con-otros*; es decir, las múltiples formas en que puede anudarse el lazo social entre individuos. La lucha, el conflicto, la amistad, la hostilidad, la subordinación, la competencia, la asociación, la sumisión o el matrimonio, son algunas de estas múltiples formas de interacción social. La sociología de Simmel nos ofrece elementos para –a través de la abstracción de sus contenidos– analizar las formas puras, según sus grados de objetivación/subjetivación; de simetría/asimetría; de interioridad/exterioridad; y también según su carácter mediato o inmediato. Esto último implica distinguir entre la categoría general de *socialización* (*Vergesellschaftung*), entendida como relación social que es un medio para un fin exterior a la misma; y la categoría de *sociabilidad* (*Geseligkeit*) –volvamos a remarcar esta palabra, *Geseligkeit*, verdadera clave de la sociología simmeliana–, que es la relación social pura, aquella que no constituye medio alguno para otro fin, sino que ella misma es un fin en sí.

Entre estas coordenadas que Simmel aplica a un vasto conjunto de fenómenos de la vida social, resultaría útil plantear dos interrogantes que surgen de sus análisis sociológicos y que se orientan en dirección de las utopías. El primero es, ¿qué ha de ocurrir si las relaciones entre individuos tendiesen a ser *simétricas* e *inmediatas*? Y el segundo, ¿qué posibilidades sugiere la idea de *la libre vinculación entre individuos*?, es decir, ¿qué significa potencialmente la dicha de juntarse libremente con los otros?

A partir de estos propósitos, en este capítulo aludiremos en primer término a un conjunto de situaciones diversas que Simmel describe en distintos pasajes de su *Sociología*, en las que las relaciones sociales aparecen enriquecidas con, si podemos llamarlo así, un plus de vida, un rebasamiento del flujo de la vida en el que se despliega una particular energía vital entre los individuos que componen la situación. En segundo lugar, y atendiendo al segundo de los interrogantes planteados, nos valdremos de la metáfora que surge de una muy célebre novela de Goethe para pensar la inspiración que ésta pudo haber producido en Simmel, en particular en aspectos de su teoría referidos a las relaciones íntimas y en pequeños grupos. Posteriormente, y a los

fines de brindar un contexto en donde resalte con mayor intensidad el brillo propio de las situaciones vitales que referiremos, presentaremos suscintamente la caracterización que realiza Simmel de la modernidad como el triunfo de las instancias mediadoras sobre los fines últimos, y por ende, sobre la vida. Finalmente, como crítica a los procesos teleológicos que en su diagnóstico signan a la modernidad, referiremos a la concepción de "ley individual" –expuesta en el capítulo anterior–, que permite caracterizar al sociólogo y filósofo berlinés menos como un pesimista cultural y más como un pensador trágico atento a las "más y cada vez más diversas formas (aún no devenidas)... que generará el trabajo de la humanidad".[120] En este último punto, enunciaremos dos postulados ideales que –con las licencias de toda interpretación– surgen de los escritos simmelianos.

1. La vida con los otros (Breve descripción de situaciones mundanas)

Consideremos en primer término el siguiente conjunto de situaciones, que se suceden a lo largo de la *gran Sociología* de 1908: a) Un grupo de individuos se reúne para ver en forma conjunta la caída del sol; b) Un grupo de individuos se reúne para apreciar en forma conjunta la iluminación de la luna; y c) Un grupo de individuos se reúne para hacer música.

Teniendo en cuenta que en la sociología de Simmel, los sentidos desempeñan en ciertos casos un elemento interviniente en la unificación de las relaciones sociales, podemos agregar a nuestra enumeración otras situaciones particulares, tales como las que se suceden cuando: d) Un grupo de individuos asiste a un concierto (y entonces se encuentran unificados por el sentido del oído), o e) Un grupo de individuos asiste a un museo (y se encuentran unificadas por el sentido de la vista).

En todos estos casos, la relación social se explica como la intersección entre distintos círculos de la vida de los individuos. ¿Qué energía enlaza a los individuos en las circunstancias de cualquiera de estas situaciones? Dice Simmel que en ellas se produce una suerte de *comunismo espiritual*, que recrea un estado colectivo de sosiego muy particular.

Podemos terminar este cuadro de situaciones agregando a nuestro listado un caso muy caro a los escritos de Simmel cual es el de: f) dos individuos que se miran a los ojos. En esta situación de encuentro, se

120 Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, *op. cit.*, p. 139.

nos dice que uno descubre el alma del otro, al tiempo que desnuda la propia. Aquí en la mirada cara a cara, indudablemente, la relación sólo puede ser recíproca. Pero, además, cuando dos personas se miran a los ojos, aparece la reciprocidad *más pura y más sublime.*

De este conjunto de situaciones descriptas, podemos preguntarnos a qué tipo de pulsión refieren. Es decir, qué es lo que vincula a los individuos en estas formas de interacción social. ¿Existe en estas situaciones una pulsión que lleva a los individuos a salirse de sí hacia los otros? ¿Qué es lo que atrae a las personas en estas formas de estar-con-otros? Evidentemente no es el dinero, ni tampoco el poder, ni por cierto, la acción de algún mecanismo técnico o burocrático.

Todas estas situaciones descriptas se nos ofrecen como momentos en los que la vida se intensifica. No son parte de nuestro flujo cotidiano. Sino que interrumpen en el decurso de nuestras vidas, y se nos aparecen como una vida en sí dentro de la vida. No son situaciones que podamos planificar, puesto que se escinden de la relación presente-pasado-futuro; poseen una temporalidad propia, y una vez ocurridas se nos vienen a la memoria como situaciones relativamente autónomas. Cabe resaltar que son todas situaciones que desavienen a la lógica.

2. Afinidades electivas

Las relaciones empiezan a ser interesantes
cuando provocan separaciones
Eduard, en *Las afinidades electivas* (J. W. Goethe)

La obra de Goethe acerca de la que Simmel escribió, *Las afinidades electivas*, no pareciera ser la que más lo impactó. No es mencionada en el estudio de 1906 "Kant y Goethe", y sus referencias ocupan un lugar poco central en el *Goethe*, de 1913. A diferencia de otros autores que sí exhibieron su atracción por *Las afinidades electivas* –tal el caso de Walter Benjamin o de Benedetto Croce–, por no mencionar la célebre aplicación de Max Weber, en los ensayos de Simmel las citas a la novela y a sus personajes si bien son muy sustantivas, son muy menores en número a las de otras obras como *Fausto*, *Werther* y en especial, *Wilhelm Meister*. Pero, no obstante esta observación de

ajustado carácter cuantitativo,[121] puede conjeturarse que la expresión *afinidades electivas* pudo servir como metáfora inspiradora de uno de los grandes principios ideales de su sociología, como en el que más adelante nos detendremos.

Recordemos su trama. La novela de Goethe gira en torno a las relaciones que se suceden entre sus cuatro personajes principales: Eduard, Charlotte, el Capitán y Ottilie, que se atraen y se separan entre sí mientras permanecen aislados durante una temporada en una mansión rural. El tipo de atracciones pasionales que se suceden, amenazan y finalmente alteran el orden de las relaciones establecidas, por lo que con frecuencia se ha interpretado la novela como una interrogación crítica acerca de los fundamentos del matrimonio burgués. De hecho, Eduard, que estaba casado con Charlotte, padece de una irrefrenable atracción hacia Ottilie, la sobrina predilecta de su esposa; mientras que esta última se ve envuelta en una indisimulada relación amorosa con el Capitán, viejo amigo de su marido. Existe, además, un personaje secundario, de apellido Mittler –en castellano, *el mediador*– que compone un tipo muy curioso cuyas acciones buscan infructuosamente restituir las relaciones entre los cónyuges. Al final de la trama, ante la discordancia entre la fuerza del destino que tiende a juntarlos y la férrea autodecisión moral de separarse, Ottilie y Eduard mueren de tristeza y son enterrados en tumbas contiguas.

En un escrito póstumo titulado "Fragmento sobre el amor" Simmel caracterizó la relación entre Eduard y Ottilie como una forma de *amor absoluto*.[122] Resalta esta caracterización en el contexto de una teoría de la modernidad que –como señalaremos en el próximo apartado– caracteriza a ésta como un tiempo de declive de lo absoluto en pos de lo relativo.

Entre los motivos tratados por Goethe en la novela que inspiraron la reflexión de Simmel, cabe referirse a la cuestión del matrimonio como forma de socialización básica de la sociedad burguesa y patriarcal. Sin dudas que la preocupación por esta cuestión fue fundamental tanto para las intervenciones de Simmel en favor del movimiento feminista como para su propia indagación sociológica. Existen amplias franjas de la *Sociología* que refieren al matrimonio como comunidad

121 Puesto que además existen consideraciones sobre acontecimientos centrales de esta novela en otros pasajes de los escritos de Simmel. Cfr. "Fragmentos sobre o amor (escritos postumos)", en *Filosofia do amor*, San Pablo, Martins Fontes, 1993, p. 145.

122 "Aquel en que la desconexión entre todo lo que depende de la especie y la exclusión a priori de toda sustitubilidad del individuo no son sino dos expresiones del mismo comportamiento", *Ibíd.*

coactiva e incomparablemente estrecha contrapuesta a la libertad individual, y que se interrogan sobre la perdurabilidad de la unión dual entre los cónyuges –sea por ley, costumbre, comunidad de intereses, aparición de un hijo como tercero aglutinante, etc–. De manera más general el intento de esbozar las propiedades formales del matrimonio es una cuestión que encontraremos a lo largo de casi toda su obra sociológica.[123] En todos los casos, el matrimonio es visto como institución social pero también como condición existencial.

Precisamente, la cuestión decisiva que la novela de Goethe plantea refiere al conflicto entre la moral de la sociedad burguesa y la libertad individual, cuestión que en su *Sociología* Simmel aborda en términos de cómo los alcances de la libertad individual se ven constreñidos por la forma del matrimonio. Esto es claramente lo que le acontece a Eduard. Pero, cabe preguntarse si acaso la imposibilidad de ambos amantes, Ottilie y Eduard, de confrontarse libremente con sus destinos –con "la verdad que les surge desde el interior más profundo de sus vidas"–, sin cargar sobre sus espaldas con el insoportable peso de "haberse salido del camino de la moral", combinación ésta que los lleva a sus muertes románticas, puede enmarcarse en la ausencia de una "ley individual", tal como Simmel formula en sus últimos escritos. Una ley que a diferencia de la universal, atienda a la totalidad del individuo y a sus condiciones sociohistóricas. Refiriéndose a los prejuicios que suelen escucharse en relación con la vida erótica del propio Goethe, Simmel escribió que su fórmula esencial siempre fue "una vida que obedezca totalmente a su propia ley, lo mismo que si se desenvolviere en coherente impulso natural, corresponde precisamente por eso a la ley de las cosas, es decir, que sus conocimientos y obras son puras expresiones de aquella necesidad interior, que surge de sí misma, pero como formadas por las exigencias del objeto y las de la idea".[124]. Debido a que Goethe vivió todo contenido real supeditado a leyes propias, es que "pudo formarlo desde dentro como si hubiera surgido de la unidad de esa vida misma".[125] Es decir, una vida que se obedece a sí misma, que sigue –como Simmel enfatizó en los últimos tramos de su obra– *su propia ley.* Una ley del individuo que

123 Abundan las referencias al matrimonio tanto en sus escritos tempranos de la década del noventa, sobre la prostitución y sobre la "Sociología de la familia", como en *Filosofía del dinero*, donde se menciona el robo primitivo de mujeres como origen del contrato matrimonial, y especialmente, en la *gran Sociología* de 1908.

124 Georg Simmel, *Goethe. Seguido del estudio Kant y Goethe. Para una historia de la concepción moderna del mundo*, Buenos Aires, Nova, p. 199.

125 *Ibíd.*

surge desde sí mismo, de su propia e irrepetible interioridad. Hete aquí otro desafío a la lógica.

Más adelante volveré sobre la caracterización que hace Simmel de la *ley individual*, pero antes resulta necesario detenerse en la descripción del proceso de mediatización de la vida que el autor identifica con la modernidad. Podrá verse que al contrario de la *ley individual* y de los momentos vitales hasta aquí descriptos –todas instancias que desafían a la lógica–, en la mediatización de la vida moderna se trata de procesos lógicos.

3. Vidas mediatizadas

el deber-ser no proviene en absoluto de un fin. Debemos, no en virtud de dicho fin, sino por nosotros mismos: el deber-ser como tal no es un proceso teleológico.[126]

En cierto pasaje de su obra, Simmel refiere al sujeto de la modernidad como un "hombre teleológico".[127] Su caracterización de la vida moderna se centra en la alienación que producen ciertos procesos teleológicos, por los cuales la multiplicación técnica de los medios a disposición del hombre, le impiden visualizar los fines últimos de su accionar. Se trata del proceso de reproducción autónoma –es decir, por fuera de la voluntad humana– de *instancias mediadoras.* Es la creciente mediatización de la vida social moderna –que Simmel describe con gran claridad en las primeras páginas de su *Schopenahuer y Nietzsche*–, que se inicia con la pérdida de "la santísima trinidad": deseo-medio-fin.

Esta formulación fundamental significa que del deseo se pasa al medio, pero de éste ya no se pasa al fin. Sino que el supuesto fin se convierte en otro medio, el cual nunca conducirá a un fin último sino a uno penúltimo, transformándose así en medio de otro fin, y así sucesivamente en una cadena sin fin. Sin fin, en ambos sentidos: sin punto final para la serie, y sin finalidad, en tanto sentido. De esta manera, la conciencia permanece en los medios, y los fines últimos, de los cuales recibiría sentido y significación toda la cadena, desaparecen de nuestro horizonte visible. Por lo cual, el deseo que permanece

126 Georg Simmel, *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p 158.
127 Georg Simmel, *Philosophie der Mode*, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 10, edición general de Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 10.

confiscado en los medios y no alcanza su fin, se ve amenazado de no saciarse nunca. Y esto genera una voracidad latente, la cual se acrecienta en forma progresiva ante la sumatoria de los tantos impulsos inacabados.

En esta situación de mediatización en la que la conciencia permanece en los medios, y los fines desaparecen de nuestro horizonte visible, el hombre moderno siente la necesidad de un fin último que trascienda la fragmentación hacia la que nos arroja la multiplicación autónoma de medios. Ante este cuadro –continúa Simmel– se despierta en el hombre el problema punzante de la significación del todo y del sentido general de la vida. Se suscita así:

> el problema agudo de la significación y el objeto del conjunto. Por encima de los fines singulares, que no son algo último, sino penúltimo y antepenúltimo, se alza el problema de una unidad verdadera en que hallen madurez y sosiego todos aquellos impulsos inacabados.[128]

El proceso de mediatización de la vida moderna, hasta aquí sucintamente descrito, es presentado por Simmel en clave histórico-filosófica. Su relato nos dice que la primera vez que se registra la situación de desarraigo que recién describíamos fue durante la cultura del período grecorromano. Fue en ese momento en el que por primera vez la humanidad experimentó esta circunstancia de ***superpoblación de afanes diversos e inacabados.*** La necesidad de una unidad absoluta se buscó, entonces,

> en el misticismo de las religiones orientales importadas, (en) la inclinación cada vez mayor, a todo género de supersticiones.[129]

Sin embargo, esta solución no duró mucho tiempo, y al verificarse nuevamente la sensación de encontrarse en un laberinto de "meros medios y relatividades", fue el cristianismo el que trajo la salvación. El reino de Dios se ofreció entonces como el Fin Absoluto más allá de todo lo fragmentario. Así, con el costo de haber legitimado la opresión y el despotismo por la vía de la obediencia a los mandamientos, el cristianismo dio a la vida el fin absoluto que buscaba. Esta vez, sí la solución funcionó durante un largo ciclo de la historia de la humani-

---

128 Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche.* Madrid, Librería Francisco Beltrán, 1915, p. 22.
129 *Ibíd.*

dad. Sin embargo, también en los últimos siglos –dice Simmel– la escatología cristiana del pecado original y del juicio final, perdió poder y dio lugar a un período prolongado de declive. De este ciclo del cristianismo, lo que se mantuvo como su herencia, no fue la fe sino, el ansia de un fin último.

El siguiente ciclo que el autor hace llegar hasta sus días –y que dadas las características que enseguida analizaremos, podemos considerarlo hasta el presente–, es el del dinero. El de las sociedades en la era monetarista, tal como Simmel las llama. Son tiempos de la centralidad del dinero; pero estos tiempos modernos continúan siendo los del laberinto de "los meros medios y las relatividades". A partir de la muerte de Dios, ya no hay fin absoluto. "¿Qué es mucho dinero?", pregunta Simmel sabiendo que no hay respuesta para esa pregunta: que el dinero es relatividad pura. El dinero es pura cantidad; nunca será absoluto dado que siempre puede haber más: siempre se puede aspirar a más dinero del que se tiene en un momento. Y de alcanzarse ese mayor monto de dinero, puede entonces aspirarse a una cifra aún mayor. Y así, se constituye en un proceso sin fin. Otra vez sin fin en ambas acepciones: sin punto final para la cadena, y sin sentido de la misma. Con la centralidad que para la vida moderna asume el dinero (y a continuación observaremos que junto a éste, el poder y la técnica modernas) reaparece esta cuestión de las cadenas teleológicas sin fin. Se trata del movimiento de una racionalidad –la del cálculo puro– que es inherentemente voraz.

El dinero es básicamente un medio de intercambio. Al menos así fue originariamente concebido, como un medio para alcanzar determinados fines. Pero el problema grave, es que aquí también por efectos de su propia voracidad, el dinero pasa de ser un medio a transformarse en un fin en sí. En la modernidad el dinero ya no se concibe como un *medio*-para (comprarme tal cosa), sino como un fin en sí mismo (es el dinero-para-más-dinero). El dinero llama a más dinero, y así en una cadena sin fin. ¿Cuánto dinero se puede tener? ¿Qué es mucho dinero? Estas preguntas sin respuestas señalan un principio de enajenación moderna que surge del proceso por el cual los medios se multiplican autónomamente. Una enajenación de tipo económica pero que se expande *como un gas mortífero* hacia el resto de las esferas vitales.[130]

130 Tales como las esferas de la vida política, intelectual, ética, estética, erótica y religiosa.

Ya que, en efecto, en la caracterización simmeliana de la modernidad, un componente decisivo de la experiencia moderna lo constituye la fragmentación y autonomización relativa de las distintas esferas o mundos de la vida. Esta formulación de la esencia de la modernidad –que presenta en este punto notorias semejanzas con la ensayada por Max Weber– resalta que los mundos de la vida se multiplican y se escinden en esferas. Cada una de ellas posee, en principio, un tipo de racionalidad que le es propio; sin embargo, la expansión de la racionalidad de la esfera económica se impone sustituyendo a las racionalidades específicas. De esta manera, Simmel describe el proceso por el cual la racionalidad que es propia de la esfera económica se expande por fuera de su esfera de pertenencia, y se impregna sobre el resto de los mundos de la vida: progresivamente la totalidad de la vida pasa a regirse por la racionalidad del dinero. Esta es la racionalidad del cálculo –aquella que discrimina entre medios y fines, para terminar privilegiando los medios en detrimento de los fines–. Esta racionalidad de los medios, esta racionalidad del dinero en tanto medio de medios deviene –aquí podemos decirlo por igual sirviéndonos de Simmel o de Weber– *la racionalidad formal del capitalismo*; es decir, la que tiene su forma.

Para terminar con esta descripción acerca de estos tiempos de privilegio de los medios, de pérdida de la santísima trinidad: deseo-medio-fin, es necesario volver a llamar la atención sobre el sentido enajenante que surge de la *inversión entre medios y fines* que es característico del dinero.

La idea de alienación como inversión proviene naturalmente de la tradición hegeliana-marxista, en la que las ideas de separación de la conciencia con respecto a sí misma, de permanecer en otra realidad que se siente extraña o ajena, desembocan en la célebre inversión del control entre los productores y las mercancías, o entre los hombres y el proceso de producción, en donde en vez de ser los primeros los que dominan a los segundos que son producto de su trabajo, es al revés. Pero ahora surge con el dinero que su inversión de medios por fines se manifiesta de igual forma que esas otras dos instancias mediatizadoras que son el poder y la técnica. Al igual que ocurre con el dinero, respecto del poder y de la técnica se registra la misma inversión, por la cual pasan de constituir medios para determinados fines a devenir fines en sí mismos. Cuando esto ocurre, el poder que era concebido

para determinadas realizaciones se convierte en un medio para obtener más poder. Es el poder que sirve para acumular más poder, en una escalada sin fin. Aquí también como en la teleología del dinero, sin fin en ambos sentidos: sin punto final y sin finalidad en tanto sentido. Y lo mismo ocurre con la técnica. De ser un medio para el bienestar de la humanidad, pasa a escaparse autónomamente en un desarrollo autónomo sin fin cuya amenaza latente es la destrucción. Es la técnica misma, constituida por la agregación infinita de medios, la que se convierte en el propio contenido de los esfuerzos y valoraciones del hombre moderno, de forma tal que éste termina rodeado:

> por todas partes de empresas e instituciones que corren en todas direcciones, y a todas las cuales les faltan los fines definitivos que le dan valor[131]

Surge de esta caracterización, entonces, que el tiempo en el que nos toca vivir, de carencia de un fin absoluto, del deseo nunca saciado, de los impulsos nunca acabados; del desasosiego, es el tiempo de la hipervalorización de los medios. Son tiempos del dinero, del poder, y de la técnica, que conforman series interminables y que se multiplican infinitamente al margen de nuestra voluntad. Esto quiere decir, que no tienen límites, que están más allá de las personas y que se imponen sobre ellas. Lo cual es trágico: conociéndose este proceso de hipertrofia de los medios y atrofia de las personas, las segundas no pueden dejar de servirse de los primeros.

4. Ideales simmelianos

el deber-ser de cada momento
es una función de la vida total de la persona individual[132]

En el última fase de su obra, la más radicalmente vitalista, Simmel se aboca a la tarea de explicitar la importancia que su teoría adjudica a la individualidad. Entendida como aquella región única e irrepetible de cada individuo, que es susceptible de ser cultivada por el propio individuo, y que se contrapone al accionar de todo mecanismo técnico-social

131 Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, *op. cit.*, p. 21.
132 Georg Simmel, *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p. 159.

que busque su nivelación. La cuestión de la tensión entre el individuo y la sociedad reaparece explícitamente desarrollada en los últimos dos libros que Simmel alcanza a escribir. Como decíamos en los dos capítulos anteriores, en *Cuestiones fundamentales de sociología* de 1917, el breviario considerado su legado sociológico; y también, en su inconcluso libro de 1918, *Intuición de la vida*, que para muchos constituye su testamento filosófico.[133] En estas intervenciones finales, Simmel se dispone a la búsqueda de un tipo de *ley individual* que –desafiando a la lógica kantiana– atienda a la especificidad propia de cada individuo concebido en su totalidad.

Una ley individual: para cada uno; pero a la misma vez, para la posibilidad –remota, por ahora– de una sociabilidad generalizada por encima del dinero y el poder: una vida comunitaria que trascienda las series teleológicas sin fin en las que los medios devienen fines. Una ley individual para cada uno; pero cada uno, cada vida unificada, es también una multiplicidad de formas de socialización. Por lo cual, la ley individual –además de una búsqueda de las propiedades formales de la plenitud personal, en definitiva de la libertad– es también una inflexión sobre las implicancias éticas de esas distintas formas que entretejen a cada instante la vida social. De las múltiples e infinitas posibilidades empíricas de estar-con-otros.

De este modo, si volvemos al conjunto de situaciones sociológicas planteadas al inicio de este capítulo, podemos preguntarnos para qué incurrimos en el posterior desarrollo filosófico acerca del carácter de la mediatización como constitutivo de la modernidad. Por dos razones; primero, para señalar que este proceso de enajenación de la existencia individual por efecto de mecanismos técnico-sociales, se encuentra en la base del conjunto de afecciones de la vida moderna centradas en la erosión de las personalidades, que Simmel retrata y que son bien conocidas entre sus lectores: indolencias y neurastenias urbanas, hipertrofia de las cosas, atrofia de las personalidades, exactitud de los mecanismos técnicos de control, rutinas del hastío, en fin, constitución de un mundo despiadadamente objetivado, técnico e impersonal. Se trata en definitiva, de la implacabilidad de la objetividad de los medios, por la

133 También sobre la individualidad, figuraban entre los planes de los últimos años del autor, escribir cuatro monografías sobre personalidades de artistas sobresalientes. El plan de trabajo que pretendía dar cuenta de las propiedades formales de la plenitud individual, incluía el análisis de la relación vida-obra en Goethe, Rembrandt, Shakespeare y Beethoven. Simmel alcanzó a escribir sólo los dos primeros títulos de esta serie y dejó borradores de los dos siguientes: en 1913, apareció su libro sobre *Goethe* (Buenos Aires, Nova, 1949) y en 1916, su *Rembrandt* (Buenos Aires, Nova, 1950).

cual el dinero aparece como un pavoroso nivelador de todas las cosas y hasta de las personas.

Pero también fue necesario dar cuenta del proceso de mediatización de la vida moderna, para resaltar el brillo de las situaciones antes planteadas que nos llevan a pensar que si bien en el relato de la humanidad realizado por Simmel, ésta hasta ahora fue así, no necesariamente lo seguirá siendo en el futuro. Que quizá todavía resulte necesario indagar en *nuevas formas para la humanidad, aún no devenidas.*

Atendiendo entonces a las posibilidades de estas formas de estar-con-otros, es que habremos de finalizar, enunciando los que bien pueden ser considerados dos de los postulados ideales que abrevan en los escritos simmelianos. Estos son:

a) *La sociabilidad (Geseligkeit) generalizada como ideal.* Es decir, la posibilidad de mantener vínculos *porque sí*, esto es, la relación pura. La relación social no mediatizada, por fuera de las coerciones del cálculo y de la avidez del dinero y el poder. Y finalmente,

b) *El ideal de la libre vinculación entre individuos.* La posibilidad, remota por ahora, de mantener vínculos elegidos por *afinidad electiva*, y que como en la química social imaginada por Goethe, permitan por fuera del peso de la sociedad, exteriorizar hacia los otros nuestra propia interioridad. Es decir, ser sí mismos, o sea, libres.

Resulta evidente que esto sólo podrá acontecer cuando –como dice en la *pequeña Sociología*– las formas venideras de estar-con-otros que ya no serán patrimonio exclusivo de la economía, animen a los individuos a nuevas creaciones y a nueves despliegues de su personalidad. Habrá que tentar entonces en el ideal escondido de la cultura, en la cual *el trabajo de la humanidad creará nuevas y cada vez más variadas formas que por ahora se anuncian sólo como sospecha o inexplicada facticidad.*

Seguramente el propio Simmel era bien consciente de la dimensión utópica que albergaba su pensamiento. Gertrud Simmel recuerda que en sus últimos días, los de la despedida, Simmel expresó que había aplicado su manera de mirar los cosas a "algo realmente nuevo que aún no ha llegado..."[134]

134 Gertrud Simmel, citada por Kurt Wolff, *The Sociology of Georg Simmel*, Nueva York, The Free Press, 1950, p. xxii.

VI. DINERO Y FELICIDAD. CONSIDERACIONES SOBRE LA DICHA Y EL SUFRIMIENTO

Dinero y *felicidad*, poseen distintas funciones dentro de la gramática interna de la teoría de Simmel. Mientras que el dinero aparece como símbolo de la modernidad y como expresión tendencial del avance de la racionalidad del cálculo hacia el conjunto de las esferas vitales, la idea de felicidad, en cambio, constituye una característica de la vida de la humanidad de todas las épocas, y lejos de ser una tendencia creciente, es indisoluble de su oposición, el sufrimiento.

Por tanto, al interior de la teoría de la modernidad de Simmel, el dinero o la monetarización es una tendencia creciente de las sociedades modernas que, como el intelectualismo, expresa el grado de avance del capitalismo en un momento dado. Y el par felicidad-sufrimiento constituye una característica de la vida humana de todos los tiempos y de todas las sociedades. Dicha y sufrimiento se presentan como oposición relativa, que caracteriza a la vida humana. En todo momento somos los que gozamos la dicha y padecemos los sufrimientos. Sin embargo, cabe aclarar, que el tipo de dichas y sufrimientos que la sociología de Simmel refiere, son aquellas que constituyen el resultado de los efectos que las estructuras sociales producen sobre los individuos. Son dichas y sufrimientos *sociales*. Es decir, dichas y sufrimientos por los que los individuos gozan o padecen las consecuencias del intercambio de efectos (*Wechselwirkungen*) que constituyen en todo instante a la sociedad.

Pero si las sociedades modernas están signadas por el avance de la monetarización, las dichas y sufrimientos sociales serán el resultado de los efectos que las estructuras asimétricas del dinero (y el poder) ocasionan sobre los individuos. La caracterización de la modernidad capitalista que Georg Simmel ofrece se asienta en una crítica a la asimétrica distribución de los bienes materiales: pocos son los que poseen mucho y muchos son los que poseen poco. Como *Zeitdiagnostiker*, su caracterización avizora tendencias: de continuar la modernidad capitalista así, cada vez en mayor grado, *menos serán los que tengan más, y más los que tengan menos.*

Podrá decirse que esta crítica a la forma que toma en la modernidad la posesión y desposesión de objetos materiales, sea tal vez más moral que económica o política. Puede ser; de hecho habremos de indicar que su fundamentación tiene como punto de origen la crítica que la naciente sociología alemana realiza a las explicaciones teológicas del mundo. Aparece así, la sociología como superación moderna de la teología.

En efecto, en tanto ciencia de la modernidad, la sociología aparece como un saber totalizador capaz de superar los viejos dogmas religiosos en forma de una crítica de las asimetrías que estructuran el mundo sociohistórico. De los orígenes fundacionales de la sociología alemana, podemos reconstruir un debate entre la explicación teológica del mundo y su impugnación por parte de la emergente sociología. De esta confrontación entre diferentes modelos de explicación de las injusticias sociales –aquel que proviene de las teodiceas religiosas, y el de la sociología– es posible retomar elementos para nuestro empeño en reconstruir una sociología de *la dicha y el sufrimiento*. El resultado de esta reconstrucción podría servir para una consideración de las formas a partir de las que el capitalismo actual continúa produciendo en forma desigual sufrimientos sociales, tal como los que surgen del peso que las estructuras de la dominación económica ejercen sobre vastos conjuntos de la sociedad.

En este capítulo nos referiremos a la distribución de la felicidad y el sufrimiento en la forma en que la emergente sociología alemana consideró la cuestión en su discusión con las explicaciones teológicas del mundo. Antes de lo cual caracterizaremos brevemente el diagnóstico de la modernidad que Simmel realiza. A partir de allí, someteremos a discusión el estatuto de la felicidad y el sufrimiento en las formas: Dios, cosa, sociedad y dinero.

1. El problema de la teodicea

> Teodicea (*gr.* Theos, *"dios"*; dike, *"justicia"), palabra inventada por Leibniz, intento de demostrar la justicia divina mediante la solución de los dos problemas fundamentales, el del mal y el de la libertad humana. Es considerada como una parte fundamental de la teología racional.*[135]

135 Edgar Pike, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 209.

En 1710, en su *Ensayo de Teodicea acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Leibniz planteó la necesidad de demostrar "racionalmente" la existencia de la justicia divina mediante la solución de dos problemas fundamentales, el del mal y el de la libertad humana. Dos siglos más tarde, en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920), Max Weber se orientará a la tarea de analizar el significado de las religiones desde la perspectiva sociológica de búsqueda del sentido a partir de sus distintas racionalizaciones. Su empresa buscaba –según los dos componentes que aparecen en la definición weberiana de sociología, el de la explicación y el de la comprensión–, clasificar las distintas racionalidades que subyacen a las éticas religiosas, para luego buscar el significado de tales racionalizaciones típicas ideales.[136] Para lo cual, Weber analizaba las tradiciones religiosas desde la perspectiva moderna del avance de las formas racionales. Al igual que en Leibniz, el planteo de la teodicea partía de una análisis "racional"; sin embargo, ahora el énfasis del problema estaba puesto en lo social.

Si Leibniz se había preguntado "cómo se compadece la Providencia divina con la presente desgracia de los piadosos y la dicha de los malvados",[137] la cuestión de la teodicea tomó dos siglos después la siguiente forma: ¿cómo es compatible el infinito poder del Dios creador con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna? O, en términos más sociológicos, ¿cómo se compatibiliza la Providencia divina con la injusticia y la imperfección del orden social? Éste es el problema de la teodicea según los sociólogos de la modernidad: la omnipotencia y omnisapiencia del poder divino frente a las injusticias sociales mundanas.

De los resultados del trabajo de Weber, se observa cómo esa dualidad de la teodicea se manifiesta, con diferentes matices según los casos, en una tensión entre la religión y el mundo.[138] Se observa, en consecuencia, un choque entre las fraternidades religiosas y las estructuras y valores mundanos.

La tensión entre religión y modernidad encuentra una influyente interpretación en el estudio de Georg Simmel de 1907, *Schopenhauer*

136 Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. 1. Madrid, Taurus, 1987, p. 527.
137 Gottfried Leibniz, "En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios, y la libertad del hombre", en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 57.
138 Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, *op. cit.*, pp. 555-560.

y Nietzsche. Este libro presenta lo que el autor llama "la posición de la pérdida de la fe en la historia del espíritu". En este desarrollo, Simmel plantea el lugar del cristianismo en relación al carácter técnico de la vida moderna. Detengámonos en esta relación.

La creciente complejización de los medios técnicos al alcance del hombre moderno –comienza Simmel– han llevado a la angustiosa situación en la que la multiplicación de los medios impide la visualización de los fines últimos. Se trata de una creciente operación de pérdida de fines definitivos, al transformarse éstos en medios, con lo cual –como decíamos en el capítulo anterior– "la conciencia queda en los medios, y los últimos fines... desaparecen de nuestro horizonte visible".[139] Así, el carácter fragmentario de la vida moderna, en la que la creciente multiplicidad *ad infinitum* de los medios técnicos impide la visualización de un fin último para la vida en general, "nos presenta el problema punzante de la significación y objeto del todo".[140]

Ante esta situación de la modernidad, "quizá la más desesperada interiormente en que se haya encontrado la Humanidad", fue el cristianismo el que trajo la salvación. El cristianismo –continúa Simmel– ofreció a los hombres un fin absoluto, el Reino de Dios, como forma de satisfacer el ansia de encontrar una unidad a la fragmentación instalada a consecuencia de la multiplicación técnica de la vida moderna.

> El cristianismo dio a la vida el fin absoluto que ansiaba, después de que la había hecho perderse en un laberinto de meros medios y relatividades... el reino de Dios se ofrecía a los hombres como el fin absoluto más allá de todo lo singular, lo fragmentario e insensato de la vida.[141].

El cristianismo trajo la salvación de la humanidad frente a lo fragmentario e insensato de la vida técnica, sin embargo esta situación entrará en franco declive en la medida en que –con la modernidad– el cristianismo pierde poder; de aquella forma se "ha vivido hasta que en los últimos siglos perdió para incontables almas su poder". De este modo, el cuadro de la situación del hombre moderno se sitúa en la paradoja de la pérdida de la fe –por la pérdida del poder del cristianismo–; pero al mismo tiempo –como herencia del cristianismo– con-

---

139 Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, *op. cit.*, p. 14.
140 *Ibíd.*
141 *Ibíd.*, p. 15.

serva el ansia de la búsqueda de un fin último más allá del carácter fragmentario e inesencial de la vida técnica.

Éste es, según los sociólogos de la modernidad, el diagnóstico de la situación religiosa ante "el retiro de Dios". La fragmentación de los mundos de vida del hombre moderno conduce al reemplazo de la esfera religiosa como centro rector de la unidad de la vida por la centralidad de la ciencia y de la técnica. La ciencia y la técnica pasan a ocupar el valor dominante de la modernidad, lo cual conduce a un proceso creciente de desencanto del mundo moderno; y a la misma vez, al relativismo y la fragmentación que conducen a la ansiosa búsqueda de un fin último que dé unidad y sentido a la vida.

Permítaseme introducir ahora una parábola. En cierta oportunidad el Diablo tuvo ocasión de prestarle un importante servicio a Dios. Al preguntarle el Todopoderoso cuál era su deuda con Él, el Diablo le solicita que elimine la felicidad de la Tierra. El deseo fue concedido. El Diablo bajó a la Tierra y encontró un mundo sin felicidad. La antes plaza de juegos de pasiones salvajes, del dolor y del causar dolor, de la codicia, yacía ahora silenciosa y pacífica, pues la felicidad que era de hecho el premio de cada lucha a muerte, el fin de cada apremiante discordia, había dejado de existir. Era entonces un mundo sin envidia ni celos ni delito... ya no había miedo ni desgracia, porque nadie tenía nada que perder... Ni bien el Diablo notó lo que había causado, volvió de inmediato a acercarse al trono del Altísimo y, entre lágrimas, le suplicó que no podía soportar ver que se despojara a los hombres de "los dones más divinos, fin y agradecimientos de todas las plegarias, el derecho más elevado de la veneración de Dios":[142] la felicidad. El Diablo deseaba ahora, por amor a Dios, que se les devolviera la felicidad a los hombres. También esto le fue concedido por la gracia de Dios Todopoderoso. Entre los deseos del Diablo y el poder de Dios, a la humanidad se le sustrajo y restituyó la felicidad.

La complementariedad de los términos opuestos, dichas y sufrimientos, como inherentes a la condición humana, lleva a Simmel a señalar distintas formas de relaciones con Dios, tanto para el creyente como para el ateo de los tiempos modernos. "Toda la vitalidad de la cultura –continúa– depende de que su relación con su Dios transcurra en oscilaciones perpetuas, con vaivenes más leves o más pronunciados hacia Él o desde Él".[143] Así como para cada individuo, en su existencia,

142 Georg Simmel, "Fantasías teístas de un hombre *fin-de-siècle*", en *Imágenes momentáneas*, *op. cit.*, p. 88.
143 *Ibíd.*

el sentimiento de su religiosidad se da sólo en su perpetuo latir entre las conductas más cercanas y las más distantes de Él: desde la bienaventurada intimidad de la fusión con Dios hasta la desesperación del distanciamiento de Él. Y el mismo vaivén alcanza su polo opuesto: la relación que niega lo divino, el movimiento que se aleja de Dios, logra su significado más profundo cuando afirma: "Aún si Dios existiera habría que negarlo". Pero el lugar de la relación entre el mundo y Dios, lleva a un discernimiento del problema al que aludimos previamente, referido a la relación entre medios y fines. Los hombres sirven a Dios, pero también puede ocurrir al revés. ¿Qué pasaría si el propio Dios, fuera enjuiciado por un tribunal de pecadores? ¿A qué llegamos con estas inversiones paradojales? De los hombres a Dios, ¿y después de Él? La cadena de medios y fines llega a Dios. Sin embargo, surge con Simmel la pregunta acerca de cuál es el fin último de Dios, ¿existe un final supradivino, o éste puede ser, circularmente, el mundo que él ha creado?

> Es posible que Dios encuentre inclinándose hacia el mundo lo que no puede encontrar encima de Él –la respuesta a su para qué–, que busque en el ser del mundo el propósito de su Ser Creador, como el mundo encuentra el suyo en Él, y que, así, el encadenamiento de las cosas, inspirado por su finalidad, se cierre en sí mismo y su infinitud no sea otra que la infinitud del anillo. Así la igualdad ante la ley de la finalidad, que Dios le otorgó al mundo, lo liberaría de detenerse paralizado ante su propio sentido y le permitiría, en aras del mundo, estar allí –en aras de *ese* mundo, que está allí en aras de Él–.[144]

Si fuera así, como en esta especulación que tomamos del artículo "Fantasías teístas de un hombre *fin-de-siécle*" que Simmel envía a fines del siglo xix a la revista *Jugend* de las vanguardias de Múnich, entonces se cumpliría la postulación de Meister Eckhardt, para quien debería existir una relación uno a uno entre Dios y el Mundo. De esta manera, los valores humanos se suceden en una finalidad que llega a Dios, pero éste no es el punto final de la cadena de medios y fines, sino que a su vez, circularmente, el Dios Todopoderoso deviene medio del propio mundo que él ha creado.

2. La forma cosa. El abandono de Dios (por Dios)

---

144 *Ibíd.*, p. 90.

Los sociólogos de la modernidad observan un mundo objetivado y objetivante, "que sigue sus propias relaciones de fuerza" luego de haberse retirado el poder divino. Simmel lo describe del siguiente modo en el capítulo 1 de *Filosofía del dinero*:

> el poder divino [...] tras haber concedido sus fuerzas a los elementos del mundo, se retiró, dejando (nos) abandonados al juego recíproco de ellas (las cosas).[145]

Es entonces un tiempo de la circulación económica de las cosas, de la forma técnica del dinero: el cual crea un reino de valores que se independiza en mayor o en menor medida completamente de su infraestructura subjetiva y personal. "El Yo, aun siendo la fuente general de los valores por excelencia, se aleja tanto de sus creaciones que únicamente puede medir el significado de éstas comparando unas con otras, sin que sea posible una referencia al Yo cada vez".[146]

Es un mundo del desvanecimiento de la totalidad absoluta y del triunfo de los fragmentos que se multiplican entre sí, como medios técnicos que proliferan según los ritmos de la razón del cálculo, que se extiende crecientemente sobre las superficies más diversas y *en principio* alejadas de sus dominios. *En principio*, puesto que el mundo moderno que los sociólogos de la modernidad retratan es un mundo invertido: de una armonía original en la que las cosas servían a los hombres se pasa a su contrario, los hombres al servicio de ellas. Un mundo en el que –según la célebre ilustración de Marx en un muy recordado punto 1.4 del tomo 1 de *El Capital*– si las cosas en su forma de mercancías podrían hablar, lo harían de esta manera:

> Puede ser que a los hombres les interese nuestro valor de uso. No nos incumbe en cuanto cosas. Lo que nos concierne en cuanto cosas es nuestro valor.[147]

De esta manera, del orden divino se ha pasado al mundo objetivo de la autonomización de las cosas. ¿Qué consecuencias graves supone este pasaje, para las existencias individuales en lo referente a sus dichas y sufrimientos? ¿Significa esto acaso que el retiro de Dios, devino en

145 Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 44.
146 *Ibíd.*, p. 43.
147 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 47.

un ajuste de la forma humana a la de las cosas, que se acumulan y encastran entre sí, pero no desean, ni padecen ni gozan?

Ciertamente, no es tal la apreciación de los sociólogos de la modernidad. Con matices en sus interpretaciones, ni la obra de Max Weber ni la de Georg Simmel conducen invariablemente a un compromiso definitivo con las tesis de la deshumanización. Sea por la vía del sinsentido de una sociedad auto administrada con proliferación creciente de instancias de control sobre la conducta de los individuos, como imaginó Weber el destino de la humanidad; o, sea por la vía de la indiferencia de valores que crea el dinero sobre el mundo, tal como advirtió Simmel; en ninguno de ambos casos, se considera que el cálculo racional haya sobrepasado en forma absoluta al espíritu humano.

Sin embargo, la correcta estimación de la relación entre racionalidad formal y deshumanización aún se mantiene como no resuelta. Del mismo modo, como ha señalado recientemente la socióloga de la India Veena Das, "el cálculo racional basado en la premisa de que las personas prefieren evitar el dolor y maximizar el placer no ha funcionado. Porque si bien en nuestra vida práctica dependemos permanentemente de la comparación entre valores negativos y positivos, a menudo no podemos saber cuánto sufrimiento vale tanta felicidad".[148]

En efecto, la ecuación no es resoluble racionalmente, pero lo que sí podemos decir a través de la sociología de Simmel es que sufrir y gozar por efectos de las estructuras sociales es una pulsión continua que caracteriza el transcurrir de los individuos en sus relaciones con la sociedad.

Revisemos pues la propia definición de sociedad que el autor propone para el análisis de la sociología.

3. La forma sociedad: lo social y el constante pulsar de sufrir y gozar

En lo que podemos considerar su crítica a la reificación del concepto de sociedad por parte de la sociología positivista hasta ese momento en curso, Simmel propone entender a la sociedad como algo dinámico que ocurre en tanto los individuos se socializan. Esto últi-

148 Veena Das, disponible en línea en: http. www.pain-initiative-un.org/doc.center/articulos%20y%20documentos/dolor%20e%20implicaciones... [revisado el 10 de agosto de 2008]

mo significa para Simmel que los sujetos mantienen en todo momento relaciones recíprocas, por las que se produce constantemente un intercambio de efectos (*Wechselswirkungen*).

El foco está puesto en las múltiples relaciones que los sujetos mantienen a cada instante, tanto en las relaciones recíprocas duraderas y rígidas, por ejemplo las que surgen de instituciones como la familia, las iglesias, o el Estado; como las relaciones recíprocas efímeras y fluidas, como las que surgen cuando, por ejemplo, dos personas cruzan sus miradas o comparten una función de teatro.

En lo que hemos considerado una suerte de "Manifiesto de la sociología simmeliana", su artículo de 1894 titulado "El problema de la sociología", es muy conocido el párrafo, que reaparece al inicio del capítulo 1 de la *grösse Soziologie* de 1908 y que pasa sin modificaciones a la *kleine Soziologie* de 1917, en el que se establece que,

> La socialización entre los seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha.[149]

Y los ejemplos, que efectivamente refieren a una sociología de la vida, en el ámbito de la vida cotidiana, son muy ilustrativos,

> que las personas se miren unas a otras, que se tengan celos, que se escriban cartas o que almuercen juntas [...], que las personas se vistan y adornen para otras, todas estas miles de relaciones que juegan entre una y otra persona de manera momentánea o duradera, consciente o inconsciente, evanescente o con consecuencias, nos entrelazan de manera ininterrumpida. Aquí se encuentran los efectos de interacción entre los elementos que sostienen toda la resistencia y elasticidad, toda la policromía y uniformidad de esta vida tan claramente perceptible y tan enigmática de la sociedad.[150]

La suma de todas las incontables interacciones entre individuos, tanto las visibles como las microscópicas y las invisibles, las directas como las mediatizadas, constituyen, entonces, de manera diferente en cada momento, la sociedad. Por lo tanto: "Ésta no es más que un

149 Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, *op. cit.*, p. 32.
150 *Ibid.*, pp. 32 y 33.

acontecer".[151] Esto es "la dinámica del afectar y ser afectados con la que estos individuos se modifican mutuamente".[152]

Sin embargo, si señalamos que esta definición de sociedad, y de las consecuencias que ésta tendrá para la propia definición de sociología, no han variado en la apreciación que Simmel realiza en diferentes momentos de su teorización, el punto que en cambio sí se altera entre la *gran Sociología* de 1908 y la *pequeña Sociología* de 1917 es –como queremos destacar– la cuestión de los padecimientos de los sujetos. Y estos refieren expresamente a las consecuencias sociales que los individuos –en forma desigual y jerárquica– sufren por efectos de la estructura social.

En consecuencia, en el capítulo 1 de su *pequeña Sociología* de 1917, Simmel agrega la indicación que no estaba presente en la versión de 1908, por la que los sufrimientos entre individuos constituyen un componente productivo de la sociedad:

> la sociedad es algo funcional que los individuos *hacen y sufren*.[153]

La sociedad, como acontecer, aparece ahora como una dinámica del afectar y ser afectado por lo cual los individuos, instante a instante, se modifican mutuamente por medio de sus acciones recíprocas y de los actos de sufrir y gozar los efectos de las estructuras sociales.

4. La vida con los otros: dicha y sufrimiento

El punto de vista eudemonista de la sociología de Simmel, de privilegiar la felicidad como expresión de la virtud, se detiene a lo largo de su extensa obra en un conjunto de situaciones en las que se destila un *plus* de vida. Se trata de situaciones en las que la vida parece intensificarse y desplegar una misteriosa conexión con la inalcanzable idea de totalidad. Podrá advertirse que son todas situaciones que escapan a la lógica del cálculo racional propia del dinero y de las sociedades monetaristas. A lo largo de su *gran Sociología*, Simmel describe un conjunto de situaciones vitales empíricas, de las cuales recortamos las siguientes ilustraciones.

---

151 *Ibíd.*, p. 34 (el énfasis pertenece al autor).
152 *Ibíd.*
153 *Ibíd.*, p. 33.

Primero, las relaciones de amistad durante los viajes. Estas relaciones producen a menudo una intimidad y franqueza para la cual no se halla propiamente motivo interior. A ello –apunta Simmel– parecen colaborar tres razones: 1) el apartamiento del medio de vida acostumbrado, 2) la comunidad de impresiones u acontecimientos, y 3) la conciencia de la próxima y definitiva separación. Se comprende claramente el efecto de la comunidad de impresiones durante el viaje creando una especie de *comunismo espiritual*. Respecto del apartamiento del medio de vida acostumbrado, las personas suelen saber en el contexto de sus relaciones habituales lo que deben callar y lo que pueden decir, pero cuando se encuentran frente a personas totalmente extrañas pierden toda medida sobre lo que deben hablar o callar. Pierden la seguridad interior y una vez iniciada la intimidad o la confidencia, no pueden detenerla. Respecto a la conciencia de la próxima y definitiva separación, todas las socializaciones están influidas, en su carácter, por la duración temporal que se les atribuya. La amistad de viaje, partiendo del sentimiento de que no obliga a nada y de que nos hallamos frente a una persona de la que, al cabo de algunas horas, nos separaremos para siempre, persona propiamente anónima, nos induce a menudo a hacer confidencias extraordinarias, a ceder al impulso de revelación que en las relaciones habituales, a largo plazo, hemos aprendido a reprimir, porque la experiencia nos ha mostrado sus inconvenientes.

La conciencia de la duración de las relaciones también es un motivo que intensifica los sentimientos de dicha.

> Los éxitos amorosos de los soldados, por ejemplo, se han atribuido a que no son tan sedentarios como la mayoría de los demás profesionales, y a que la relación con el soldado tiene para la mujer el color de un sueño pasajero, que a nada compromete, y que, justamente por su brevedad, induce a explotarla con máxima intensidad.[154]

En ciertas situaciones la conciencia de la delimitación temporal también contribuye a esta intensificación de la dicha. Vivencias como las del aventurero, el alpinista o el apostador, constituyen tres casos en los que es posible experimentar el instante vital al margen del *continuum* de la vida, trascendiendo así los encadenamientos racionales.

154 Georg Simmel, *Sociología. Estudios... op. cit.*, p. 265.

La vida se radicaliza en un instante, un islote vital sin continuidad con el pasado y el futuro.[155]

También el espacio es un factor a considerar en la intensificación de las sensaciones. Simmel indica que el hombre se siente más libre cuando emigra o cuando se halla frente a un emigrante: entonces salta por encima de las barreras ordinarias de la individualidad y se produce la aproximación a un *comunismo espiritual.* Perderse en una gran ciudad, más aún si no es la ciudad propia, en donde el sentimiento de anonimato es mayor, produce una sensación muy especial de libertad.

Otras situaciones que Simmel contempla en su capítulo sobre la sociología del espacio,[156] también evocan los sentimientos de la dicha. Son aquellos casos –ya aludidos en el capítulo anterior– que ocurren cuando un conjunto de personas se juntan a contemplar espectáculos como la salida o la caída del sol, o el esplendor de la luna llena. O cuando un grupo de personas se juntan a hacer música, *porque sí.* Por el simple hecho de juntarse, a escuchar o ejecutar música. Esta situación debemos considerarla dentro de la situación general de juntarse con otros *porque sí*, más allá del dinero y el poder.[157] Esta es la categoría general de *sociabilidad* (*Geseligkeit*), como hemos insistido, verdadera clave de la sociología simmeliana, la forma lúdica o artística de la socialización. Ya hemos aludido a que, desde su primera enunciación en 1910 en el marco del Primer Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, el concepto se trasladó en 1917 a la p*equeña sociología* como capítulo 3. Sin embargo, esta concepción de la forma pura de lo mutuo, en la que el hecho de hablar o de hacer música constituye una forma artística o de juego, fue una preocupación constante a lo largo de toda la obra del sociólogo berlinés. La encontramos –tal como empezó el recorrido de este libro– en un trabajo tan temprano como su tesis doctoral de 1882, cuyo foco era el *jodelling* o canto tirolés y que buscaba establecer el origen de la situación etnológica de estar haciendo música con los demás. En ese escrito temprano, Simmel concibe a la música como expresión que emana de la vida, y esboza su concepción que desarrollará años más tarde acerca de la musicalidad como condición para hacer y oír música que está presente en forma más o menos cultivada en todos los individuos. La musicalidad como una dicha presente universalmente en todas las culturas es descrita en ese trabajo por medio de escenas

155 Georg Simmel, "La aventura", en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, pp. 11-26.
156 Georg Simmel, *Sociología. Estudios…*, *op. cit.*, pp. 207-296.
157 Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, *op. cit.*, pp. 77-101.

de pueblos de variadas partes del mundo en que mujeres y hombres, cantan, tocan instrumentos y bailan, por el hecho lúdico y artístico de estar juntos.[158] Muchos años más tarde, en su último libro sobre el final de su vida, Simmel se referirá a esa condición antropológica por la que *todos somos músicos preexistenciales.*[159]

Estas expresiones lúdicas y artísticas que aparecen en las situaciones descriptas constituyen todas formas de trascendencia de la moderna fragmentación que produce el cálculo racional propio de las sociedades del dinero, y se asocian en la obra de Simmel a la dicha de estar con otros. Del sufrimiento social, de las penas de estar con otros en determinadas estructuras sociales reglamentadas que habremos de asociar con la emergencia de las estructuras del capitalismo, es ejemplar el célebre caso que refiere Karl Marx acerca de la costurera que murió por exceso de trabajo. En el capítulo 8 del tomo 1 de *El capital*, Marx cita un acontecimiento de las últimas semana de junio de 1863, cuando todos los periódicos de Londres publicaron una nota con el titular "sensacionalista": "Muerta por simple exceso de trabajo", donde se describía la muerte de una obrera costurera, Mary Anne Walkey, de veinte años de edad, empleada en una respetable tienda de confección de vestidos, que había trabajado sin parar durante veintiséis horas y media.[160]

Conviene subrayar el carácter social que tienen estos sufrimientos que los diferencia de otras formas del dolor. Son padecimientos corporales racionalmente administrados para servir a la acumulación capitalista. ¿Cuántos casos de sufrimiento debidos a las estructuras de la dominación económica podemos mencionar? ¿Cuántos de estos penares que afectan los cuerpos *–que son afectados–* de los trabajadores de establecimientos laborales podemos contar?

5. Dinero y prostitución

Como sociólogo de la modernidad, Georg Simmel fijó su atención en la significación del dinero como expresión del carácter fragmen-

158 Georg Simmel, *Estudios psicológicos y etnológicos sobre música*, *op. cit.*
159 La música como "rítmica de la expresión, como vibración del sentimiento más allá de lo fijable por conceptos, como aquella ordenación temporal y dinámica del ofrecer, más favorable para nuestra facultad de aprehensión, como directa y continua transmisión de un estado de ánimo que con palabras y conceptos sólo podría comunicarse fragmentariamente". Cfr. Georg Simmel, *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p. 62.
160 Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 198.

tario y relativista de la experiencia de vida en tiempos de retirada de los absolutos. A la manera de una gran analogía de esa urdimbre de relaciones sociales que caracterizan a las sociedades modernas, el dinero es el medio que conecta a todos con todos. El dinero, como la experiencia social moderna, es plausible de ser descompuesto en cantidades mínimas hasta lo infinito. El dinero es expresión de la relatividad del mundo moderno, ¿cuántos es mucho dinero? Finalmente, diremos que el dinero, que es símbolo del carácter dinámico de la vida social, muestra la indiferencia de la técnica pura, del cálculo racional. Como pavoroso nivelador, reduce todo al común denominador. Transfiere un valor a todas las cosas, y aun –en la situación más despiadada– hasta las personas pueden tener un valor en dinero.

Pero sería un error de nuestra parte interpretar en la teoría de Simmel sólo la función negativa del dinero. Como forma bifronte, el dinero ha jugado históricamente también un rol positivo en cuanto a la libertad personal frente a las situaciones de subordinación personal. No hay en Simmel una impugnación *in totum* del rol del dinero en las sociedades modernas.

No obstante, el caso que por último habremos de presentar, ofrece un ejemplo del grado más indigno con el que la implacable objetividad despersonalizada del dinero impacta sobre las relaciones sociales. Nos referimos a un fenómeno que Simmel atendió desde sus primeros estudios sociales allá por la década de 1880: el rol del dinero en las relaciones entre los sexos.

La prostitución por dinero es un tipo de relación que se corresponde con la forma monetaria en dos aspectos importantes para el análisis: 1) culmina de inmediato la relación, y 2) no establece compromisos. El dinero no deja huellas y supone la cancelación inmediata de la relación, sin dejar ningún aura personal.

El análisis de la prostitución que Simmel realiza se inscribe en un abanico de fenómenos de relaciones sexuales por dinero que van desde la compra de mujeres, el casamiento por dinero o por donativos (dote) hasta llegar a la prostitución. En otra dimensión del análisis, el fetichismo del amor que supone la prostitución se presenta en el extremo de una escala en cuyo extremo opuesto se encuentra la forma ideal de "el amor auténtico". Dice Simmel:

> Tratándose de relaciones interhumanas que por su esencia buscan la duración, tanto como la verdad interior de las fuerzas de la unión (por ejemplo, en la relación amorosa auténtica, por más pronta que esté a deshacerse), el dinero nunca podrá ser un mediador adecuado; pero,

> tratándose de placer venal que no se interesa por ninguna relación más allá del instante y de la pulsión sexual, ese mismo dinero, por distinguirse enteramente de la personalidad, una vez pago, y por romper radicalmente con cualquier otra especie de consecuencia, es la prestación más perfecta, tanto de un punto de vista real como simbólico: pagar en dinero es terminar radicalmente con todo, así como con la prostituta después de la satisfacción. [161]

Aquí la relación entre los sexos se reduce sin equívocos al acto sensual, y se ve rebajada a su puro contenido genérico (el encuentro prescinde de lo particular de las personalidades): por lo cual, el dinero es la contrapartida económica de ese modo de relación, dado que también representa el tipo genérico de los valores económicos, lo que es común a todos los valores particulares.

En esto radica la terrible vileza de la prostitución. El nivel inferior de la dignidad humana es alcanzado cuando, por una retribución tan anónima, tan exterior y tan objetiva, una mujer concede lo que ella tiene de más íntimo, de más personal, lo que no debería sacrificar si no fuera por un impulso totalmente individual y contrabalanceado por un donativo del hombre no menos individual.

El análisis de Simmel concluye denunciando en la prostitución la más total y penosa disparidad entre la prestación y su contrapartida. La vileza de la prostitución se debe justamente al hecho de que ella degrada su posesión más personal más "reservada" de mujer, a tal punto que el valor más neutro y más anónimo, es su equivalente adecuado. Esta penosa "desproporción" lleva al momento más bajo de la dignidad humana. El análisis refiere por una analogía con las culturas monetarizadas, a los casos de desproporción entre la mercadería y el precio a pagar, pero también alude el grado mayor de miserabilidad.

El punto de partida de este capítulo situó en el surgimiento de la sociología alemana, de una sociología que se postulaba como ciencia de la modernidad, la pregunta por el estatuto de la dicha y los sufrimientos sociales. *Sociales*, es decir, la dicha y los sufrimientos que los individuos padecen a causa de la sociedad y de las estructuras del dinero y del poder que le dan forma. Una sociología de la dicha y el sufrimiento debería ilustrar acerca de cómo las estructuras e instituciones sociales están profundamente implicadas en la producción de sufrimientos y paliativos morales. En la obra de Weber, la pre-

---

161 Georg Simmel, "O papel do dinheiro nas relacoes entre os sexos", en *Filosofia do amor*, San Pablo, Martins Fontes, 1993, p. 51.

ocupación por el análisis de los motivos de la valoración de la racionalización de los sufrimientos por parte de las éticas religiosas, y su significación para los órdenes económicos, es explícita. En el caso de la sociología de Simmel, los sufrimientos explícitamente aparecen como objeto de la sociología en la última formulación que el autor ofrece. Ciertamente, un año antes de su muerte, en su momento de mayor compromiso con las llamadas *filosofía de la vida*, Simmel –como decíamos antes– incorpora de manera explícita la cuestión de los sufrimientos sociales en *Cuestiones fundamentales de sociología*. Si en la edición más conocida de su *Sociología* de 1908, la sociedad se definía como "el conjunto de lo que los individuos hacen entre sí"; luego, en su versión de 1917, "la sociedad es algo funcional que los individuos *hacen y sufren*". Ésta es una sociología que en tiempos de retirada de Dios y predominio del cálculo y la circulación de las cosas, se pregunta por el sentido de la vida con los otros, por las innumerables formas fácticas y potenciales (aún no conocidas) de relacionarse con los otros.

Podemos decir con Simmel que no hay vida social sin sufrimiento, pero por igual tampoco hay vida sin felicidad, sin esa dicha suprema que por momentos acaso fugaces, otorga belleza a la vida con los otros. Entre el sufrimiento y la felicidad se condensan las oscilaciones de la vida que no son sólo naturales sino que en su dimensión cultural pueden orientarnos tanto hacia la plenitud con los otros, como a las miserias humanas de una época cuyas estructuras signan la injusta distribución del dinero y el poder.

VI. Final de vida y obra

En todo hombre dormitan innumerables posibilidades de llegar a ser otro de lo que realmente llegó a ser.[162]

De los libros de Simmel, el último, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*,[163] es quizás el más difícil de leer. En éste, su pensamiento se plasma casi en estado puro; varias partes quedaron sin pulir. Es, relativamente hablando –cómo no hablar relativamente con Simmel– un libro inconcluso.

A la vez, este libro es un escrito desesperado. Es el intento desesperado de Simmel por dejar su herencia filosófica. Fue escrito cuando el autor sabía que transitaba sus últimos momentos. Simmel sólo conoció las pruebas de galera de este libro, que se editó poco después de su muerte. Así, experimentando toda la hondura de la finitud, el autor se da a la tarea de componer un libro sobre la esencia (que es la trascendencia) de la vida, confrontando las posibilidades lógicas de su pensamiento con ese límite infranqueable que es la muerte. Es un libro escrito a la carrera, contra lo que será/es el límite final, único absoluto para un filósofo de la vida.

El último libro de Simmel trata sobre la esencia de la vida, a la que concibe como la posibilidad de la vida para autotrascenderse. Tal es su principal aseveración: *el presente de la vida consiste en trascender el presente*; por lo cual, la trascendencia es inmanente a la vida. De este punto de partida, surgen dos cuestiones fundamentales y análogas entre sí: el problema del conocimiento y el problema de la moral. Se discute así, la validez del conocimiento teórico y las implicancias de la moral vigente. Desde su decidido compromiso con las filosofías de la vida, este último Simmel cuestiona las posiciones kantianas (neokan-

---

162 Georg Simmel, *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p. 92.

163 *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* Seguimos la traducción de José Rovira Armengol para la edición de Nova de 1950, puesto que sentó un precedente de lecturas sustantivas en todos estos años. Sin embargo, la traducción del título no deja de ser problemática. Bien podría ser *Visión de la vida*, o *Vital-visión*; como ha observado Francisco Gil Villegas, *Lebensanschauung* es un compuesto de palabras que juega con su parecido al término *Weltanschauung*, *Cosmovisión*.

tianas) acerca de la validez del conocimiento a priori y –con mayor énfasis– acerca de la validez del imperativo moral.

1. Una ley individual

No puedo negar que como reverso frente al rigoricismo moral kantiano a menudo tuve precisamente la impresión de un desamparo anárquico frente a los momentos de la vida no susceptibles de esquematización lógica.[164]

En su última visión de la vida, Simmel extrema su apuesta: *una ley individual.* Para cada uno; pero a la misma vez, para la posibilidad (remota, por ahora) de una sociabilidad por encima del dinero y el poder: un vida comunitaria que trascienda las series teleológicas en las que los medios devienen fines. Una ley individual para cada uno; pero cada uno, cada vida unificada, es también una multiplicidad de formas de "estar-con-otros". Por lo cual, la ley individual –además de una búsqueda de las propiedades formales de la plenitud personal, en definitiva de la libertad–, es también una inflexión sobre las implicancias éticas de esas distintas formas que –a cada instante vital– entretejen la vida social.

Para comprender el significado de esta sentencia, "una ley individual", conviene considerar el rechazo a los principios éticos universales que –desde una perspectiva relativista– siempre se sostuvo a lo largo de la obra de Simmel. Conviene también enmarcar este rechazo a las leyes universales, en su formulación de *tragedia de la cultura* –que en su último libro reaparece en los capítulos 2 y 4–. Es que se trata de la objetivación de la vida creadora, de la contradicción de principios entre la vida continuamente variable y los productos fijos que ella produce y que luego le exigen que se adapte a sus contornos y leyes.

> La vida creadora produce formas que chocan con lo más hondo de la dinámica de la vida, justamente con su imposibilidad de detenerse en un punto.[165]

Se trata de una antítesis –hasta ahora, irreconciliable– entre los principios de la vida y de la forma. Las formas fijas que la vida ha

---

164 Georg Simmel, *Intuición de la vida*, *op. cit.* p. 142.
165 *Ibíd.*, p. 119.

creado se autonomizan de su creador y exigen luego que la vida –que en sí, es inquietud permanente– se adapte a ellas. Así, en el mundo de las creencias religiosas, la dogmática cristiana se contrapone a

> la experiencia creadora del trato directo con Dios.[166]

De este modo ejemplifica Simmel sobre la base de Marx:

> las formas de producción que vienen de una fase económica anterior pero que ahora son como camisas de fuerza a las que se debe destrozar por medio de revoluciones.[167]

Y lo mismo ocurre, con las leyes universales del derecho

> que se heredan como una enfermedad eterna.[168]

En los tres ejemplos, se trata de entidades formales que extrañas a nuestra centralidad, rigen nuestras posibilidades de acción en el mundo. Entonces –si esto es lo que ocurre también con las normas, principios e imperativos morales, en los que la vida creadora se condensa como deber-ser–, se impone también aquí un decidido rechazo a la universalidad de las leyes.

La vida, en tanto deber-ser, produce leyes morales que se presentan como formas inquebrantables que trascienden a los individuos. Es decir, la vida en tanto deber-ser se plasma en formas que resultan contrarias a la plasticidad del fluir de la vida. Nuevamente, se forman leyes morales universales que, no obstante ser ajenas a la vida, la rigen. De esta manera, las leyes morales son productos secundarios que devienen en formas extrañas a la vida. Por lo cual, en ciertas circunstancias nuestro obrar puede no elevarse a las "leyes universales" y, no obstante, mantenerse dentro de nuestro propio deber-ser. Empleando una expresión, que Simmel considera con cierto pudor como "muy provisional":

> nuestro obrar necesita siempre legalidad, pero no siempre leyes.[169]

166 *Ibíd.*
167 *Ibíd.*
168 *Ibíd.*
169 *Ibíd.*, p. 125.

Con lo cual, quiere decir, legalidad interna, individual, obrar según nuestro propio deber-ser en función de la totalidad de nuestra vida; y no con leyes universales creadas desde fuera de nuestro propio ser. Las posiciones del alma moral deberán obedecer a su propio deber-ser. Una moralidad propia de "la ley individual" que no se oriente según valores fijados exteriormente, sino que surja desde el interior del ritmo de la vida. "La significación moral última de cualquier acción debe –así- entenderse a título de latido o escena de la vida total de un sujeto".

La ley universal normativiza –es decir, enmarca en una forma– a partir de su consideración de los contenidos de los actos aislados; sin atender a la totalidad de cada hombre. Es decir, postula su ley a partir de una previa separación y aislamiento de los actos humanos. Este proceder, que se asienta en una representación lógica y mecanizada del obrar humano, "se viene totalmente abajo cuando se considera toda conducta singular como una nueva posibilidad enriquecedora con que puede exponerse la totalidad de la existencia". Es decir, la reificación del obrar humano tal como se desprende del esquema de la moral kantiana, deja de lado –lo que para Simmel es fundamental– que "cada momento de la vida, cada comportamiento y obrar es toda la vida". En el argumento final de Simmel, reaparece uno de los dictus más remarcados de su vitalismo: "cada instante de la vida es diferente de otro y es toda la vida". Puesto que "en el momento de su suceder (de cada acto vital)... esa vida individual tiene en sí todas las consecuencias de su pasado, todas las fuerzas de tensión de su futuro. De ahí que ese instante psíquico sea realmente toda la vida". Aquí llega el límite final del pensamiento de Simmel, del cual el autor es consciente. "Naturalmente un momento aislado no es toda la vida, si se entiende como suma de experiencias determinadas por su contenido", tal como el punto de vista lógico mecánico ha de concebir a la vida. Pero desde una perspectiva que vea a la vida como proceso, como un constante fluir, entonces ésta "no es propiamente una suma, sino que es absolutamente real en cada uno de sus instantes". Tanto en esta búsqueda ética, como en el problema de la formación de conceptos lógicos, es crucial para la teoría de Simmel (y para lo que luego vendrá) su concepción del tiempo.

2. Tiempo y concepto

el hombre como ser moral, es también el ser limitado que no tiene límites.[170]

Vale la pena detenerse en el carácter anticipatorio de la significación que este libro adjudica a los límites, como conformadores de la vida a cada instante. Hay en Simmel una teoría de los límites que gira en torno al concepto de rebasamiento. Esto es, el plus vital que nos impulsa a superar los límites. "El hombre es el ser limitado que no tiene límites".

Simmel nos dice que estamos limitados a cada instante, pero que por eso, existe un impulso vital a traspasar esos límites. Los límites están para ser superados. Pero hay un límite que sabemos (tal la autoconciencia del hombre moderno) es infranqueable. Se trata del límite absoluto: todos inevitablemente nos dirigimos a la muerte. Es más, desde que nacemos morimos.

En este ejercicio de indagación metafísica, podrá verse el guante que será recogido por la filosofía de la existencia, resultando notoria la semejanza entre el concepto simmeliano de "la muerte inmanente a la vida" y el "ser para la muerte" heideggeriano. Simmel enfatiza que "la muerte está ligada a la vida desde su interior", que la vida sería otra cosa "si no estuviera en aquella serie que se dirige inequívocamente hacia la muerte". Y en Heidegger, la noción de estar-en-el-mundo, o ser-para-la-muerte es central en su magna crítica a la metafísica occidental.

En 1960, Hans-Georg Gadamer señala en clave autobiográfica, el nexo entre esta obra de Simmel y lo que será el existencialismo de Heidegger:

> Frente a mis propias ideas, Heidegger habla ya en 1923 con admiración de los escritos tardíos de G. Simmel. Que esto no es sólo un reconocimiento general de la personalidad de Simmel, sino que apunta también a cuestiones de contenido en las que Heidegger tomó impulso se hará patente para cualquiera que lea hoy día el primero

170 *Ibíd.*, p. 19.

de los *Cuatro capítulos de metafísica* que se reúnen bajo el título de *Intuición de la vida*.[171]

Resulta aún un territorio poco explorado, la relación referida entre la filosofía de la vida y filosofía de la existencia; pero la indicación de Gadamer invita a leer el último libro de Simmel atendiendo a ciertas claves que de manera explícita relacionan el ser con el tiempo. Es relevante, que el punto de partida para la comprensión del concepto de vida sea una profunda reflexión sobre el concepto de tiempo.

Para la apreciación de esta obra final de Simmel, de este libro testamento, habrá que detenerse en este sentido precursor de sus conceptos. O, más bien, en la preocupación de Simmel por encontrar nuevos conceptos –acaso hasta ahora inéditos o inauditos, o, "aún no construibles"– que, con la fluidez de la vida, sean capaces de trascender la reificación a la que se ven constreñidos cuando se los considera como formas objetivadas del pensamiento. Se trata –lo que aún queda por construir– de conceptos que en sí puedan contener al tiempo. Es decir, conceptos fluidos que porten consigo las ondulaciones de la vida. O –lo que para Simmel es lo mismo– que conlleven la inquietud por el tiempo. Estas formas *aún-no-devenidas* de los conceptos lógicos –trascendiendo por fin el mecanicismo derivado de Kant– deberían acompañar a la movilidad de la vida.

Pero la inquietud por estas formas –hasta el momento, no formulables lógicamente– es una de las grandes cuestiones que habitan en este libro. Es la pregunta, que orienta a las utopías, por las formas *aún-no-devenidas* capaces de alojar a la vida.

3. Herencia

Sé que moriré sin herederos espirituales (lo cual es bueno). El patrimonio que dejo es como dinero repartido entre muchos herederos, cada uno de los cuales coloca su parte en alguna actividad compatible con su propia naturaleza pero que ya no puede identificarse como procedente de tal patrimonio.[172]

171 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, t. 1. Salamaca, Sígueme, 1993, p. 306, nº 3.
172 Georg Simmel, "Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung", en Kurt Gassen y Michael Landmann, *Buch des Dankes an Georg Simmel...*, *op. cit.*, p. 15.

Mucho queda por indagar acerca del patrimonio filosófico dejado por Simmel. En sus días finales, Simmel se dio a la tarea de componer el libro al que consideró su herencia filosófica. Entregó todos sus momentos finales a este escrito a la carrera.

Es éste un libro de gran densidad que difícilmente pueda reducirse a una sola lectura. Y estas notas buscaron distanciarse de toda exégesis. Quizás sea éste, el libro de Simmel más difícil de seguir. De un autor también difícil de seguir. Pero su lectura ha dejado, y aún deja, marcas profundas en las visiones de la vida, el conocimiento y la moral. La generación siguiente a Simmel no pudo escapar al influjo de su pensamiento. Hemos aludido recién a que este libro fue parte de los insumos empleados en *Ser y tiempo*. Heidegger enseñó este libro en sus cursos de Friburgo, de 1920 y de 1923. Pero tampoco Bloch, ni Benjamin, ni Adorno, hubieran escrito de la misma manera sus obras sin el beneficio del capital filosófico dejado por Simmel.

Gyorgy Lukács, al enterarse de la muerte del maestro de sus años de formación, en quien se había inspirado tanto para su oposición entre *el alma y las formas*, como para sus tesis sobre la cosificación, escribió en esos días una necrológica que bien podía ser compartida por más de un integrante de su generación:

> Georg Simmel fue sin duda alguna la figura de transición más importante y más interesante de toda la filosofía moderna. Por tal motivo, ejerció una atracción sobre todos los verdaderos talentos filosóficos de la nueva generación de pensadores (aquellos que eran más que simples especialistas circunspectos o dedicados a las disciplinas especializadas de la filosofía) a tal punto que, por así decirlo, no hubo ninguno que no haya sucumbido más o menos a la seducción de su pensamiento durante un período más o menos largo.[173]

"Sucumbido", decía Lukács; era el influjo de la manera de pensar de Simmel lo que habría de marcarlos, dejándoles una impronta en sus maneras de pensar y escribir, aunque luego los caminos pudieran bifurcarse. Pero también la apreciación de la obra de Simmel resultó dispar durante su vida. En 1908, el decano de la Universidad de Heidelberg, después que la postulación de Simmel para el puesto de profesor en esa universidad fuera rechazada, se refirió así a sus formas libres de filosofar y de vivir: "Uno no puede categorizar a Simmel

173 Gyorgy Lukács, "Posfácio á memória de G. Simmel", en *Filosofia do amor*, *op. cit.*, p. 201.

dentro de las corrientes intelectuales generales de la época, él siempre siguió su propio camino". Simmel pensó, enseñó y escribió a su manera. Buscó incesantemente la plenitud y la libertad, y al final de su recorrido, desafió a la ley universal y proclamó una ley individual con la cual interceptar la vida con el conocimiento y la moral. Se mantuvo fiel a su constante prédica en contra de los pensamientos cosificantes, y a su defensa de la naturaleza propia de cada individualidad, de esa reserva personal que cada uno lleva consigo y pone en juego en sus intercambios con los otros.

Referencias bibliográficas

De Simmel:

Schopenhauer y Nietzsche, trad. de José Pérez Bances. Madrid, Librería Francisco Beltrán, 1915.

Cultura femenina y otros ensayos, trad. de José Pérez Bances, Fernando Vela, Emilio Ímaz y Manuel García Morente, Buenos Aires, Espasa Calpe-Argentina, 1938.

Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, t. 1 y 2, trad. de José Pérez Bances. Buenos Aires, Espasa Calpe-Argentina, 1939.

Goethe. Seguido del estudio Kant y Goethe. Para una historia de la concepción moderna del mundo, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949.

Rembrandt. Ensayo de filosofía del arte, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1950.

Filosofía del dinero, trad. de Ramón G. Cotarelo. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.

El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura, trad. de Salvador Más, Barcelona, Península, 1986.

Sobre la aventura. Ensayos filosóficos, trad. de Salvador Más y Gustau Muñoz, Posfacio de Jürgen. Habermas, Barcelona, Península, 1988.

"Rom. Eine äestetische Analysis", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 5, edición general de Otthein Rammstedt, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992.

"Florenz", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 8, edición general de Otthein Rammstedt. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993.

"Venedig", en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 8, edición general de Otthein Rammstedt. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1993.

Filosofía do amor, San Pablo, Martins Fontes, 1993.

Philosophie der Mode, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 10, edición general de Otthein Rammstedt, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1995.

Psychologische und ethnologische Studien über Musik, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, t. 1, edición general de Otthein Rammstedt, editado por Klaus Christian Könkhe, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1999.

Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica, trad. de José Rovira Armengol, Introducción de Esteban Vernik, Buenos Aires, Altamira, 2002.

Cuestiones fundamentales de sociología, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Prefacio de Esteban Vernik, Barcelona, Gedisa, 2002.

Estudios psicológicos y etnológicos sobre música, trad. de Cecilia Abdo Férez, Introducción de Esteban Vernik, Buenos Aires, Gorla, 2003.
Schulpädagogie. Vorlesungen, gehalten an der Universität Strassburg, en *Georg Simmel Gesamtausgabe*, edición general de Otthein Rammstedt, t. 20, Francfort del Meno, Suhrkamp, 2004.
Roma, *Florencia* y *Venecia*, trad. de Oliver Strunk, Prefacio de Natalia Milá, Posfacio de Esteban Vernik, Barcelona, Gedisa, 2007.
Imágenes momentáneas. Sub specie aeternitatis, trad. de Ricardo Ibarlucía, Prefacio de Esteban Vernik, Posfacio de Otthein Rammstedt, Barcelona, Gedisa, 2007.
Pedagogía escolar, trad. de Cecilia Abdo Férez, Prefacio de Karl Heuter, Posfacio de Esteban Vernik, Barcelona, Gedisa, 2008.

Secundaria:

Adorno, Theodor y Benjamin, Walter, *Correspondencia (1928-1940) entre Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, trad. de J. Muñoz. Madrid, Trotta, 1998.
Benjamin, Walter, *One-Way Street and Other Writings*, trad. de E. Jephcott y K. Shorter Londres, NLB, 1979.
———, "Crónica de Berlín", en *Personajes alemanes*, trad. de L. Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1995.
Buck-Morss, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. de Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995.
Das, Veena: *"Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones"*, disponible en línea en: http. www.pain-initiative-un.org/doccenter/articulos%20y%20documentos/dolor%20e%20implicaciones... [revisado 10-08-08].
Etzkorn, K. Peter, "Georg Simmel and the Sociology of Music", en *Social Forces*, vol. 43, 1964.
Frisby, David, *Georg Simmel* México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, t. 1, Salamaca, Sígueme, 1993.
Gassen, Kurt y Landmann, Michael (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburstag am 1. Marz 1958*, Berlín, Duncker und Humboldt, 1958.
Goethe, Johann Wolfgang, *Las afinidades electivas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
———, "Viajes italianos", en *Obras completas*, t. 3, recopilación y trad. de R. Cansinos Asséns, México, Aguilar, 1991.

Jonas, Stephane, "Georg Simmel. Sur l'esthétique des villes historiques italiennes", en Otthein Rammstedt y Patrick Watier (comps.), *G. Simmel et les Sciences Humaines*, París, Méridiens, 1992.

Könhke, Klaus Christian, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996.

Köhnke, Klaus Christian, "Four Concepts of Social Science at Berlin University: Dilthey, Lazarus, Schmoller and Simmel", en Michael Kaern et al. (eds.), *Georg Simmel and Comtemporary Sociloy*, Dordrecht, Kluwer, 1990

Leibniz, Gottfried Wilhelm, "En torno a la omnipotencia y omnisciencia de Dios, y la libertad del hombre", en *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Tecnos, 1990.

Levine, Donald (ed.), "Introduction", en *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

Lévi-Strauss, Claude, entrevista de J. L. Castiñeira de Dios en revista *Fin de Siglo*, N° 4. Buenos Aires, 1987.

Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos.* San Pablo, Companhia das Letras, 1996. [Trad. esp: *Tristes trópicos*, trad. Eliseo Verón, Buenos Aires, eudeba, 1970].

Lukács, György, "Posfácio à memória de Georg Simmel", en Georg Simmel, *Filosofia do Amor.* San Pablo, Martins Fontes, 1993.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Novak, Mark, "An Introduction to Reading Georg Simmel´s Sociology", en *Sociological Inquiry*, N° 46, 1976.

Pike, Edgar, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Rammstedt, Angela, "Die Kunst in Simmels Alltag", conferencia pronunciada en las Jornadas "Georg Simmel e L'esthetica", Reggio Emilia, 2003.

Rammstedt, Otthein: "On Simmel's Aesthetics: Argumentation in the Journal *Jugend*, 1897-1906", en *Theory, Culture and Society*, vol. 8, N° 3, Londres, Sage, 1991.

Rammstedt, Otthein y Cantó I Milá, Natalia, *Georg Simmel. A Brief Portrait*, Universidad de Bielefeld, mimeo, s/f. [Trad esp.: "Georg Simmel (1858-1918)", en Olga Sabido Ramos (Coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea.* Barcelona, Anthropos-uam, 2007].

Ringer, Fritz, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995.

Sabido Ramos, Olga (coord.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea.* Barcelona, uam-Anthropos, 2007.

Itinerario de los textos

Los capítulos de este libro son en su mayoría reelaboraciones parciales de escritos de los últimos años, presentados y publicados en distintas ocasiones, según el siguiente detalle:

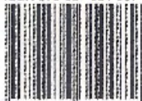
Cap. i: Con el título "Música y nación en la *ópera prima* de Georg Simmel", fue publicado en el número monográfico "En torno a Georg Simmel", coordinado por Olga Sabido Ramos, en *Acta Sociológica*, N° 37, Centro de Estudios Sociológicos-unam, México d.f., 2003; una versión diferente apareció como Introducción a la edición a cargo del libro de Simmel, *Estudios etnológicos y psicológicos sobre música*, en la colección dirigida por Eduardo Rinesi de la editorial Gorla, Buenos Aires, 2003. Cap. ii: Combina partes de dos trabajos: "El extranjero re-revisitado. Distancia y experiencia del espacio en Georg Simmel y Claude Lévi-Strauss", inédito, presentado en el Coloquio *Simmel e a Modernidade*, organizado por la Casa de Estudios Germánicos de Pará y la Universidad Federal de Pará, en Belém do Pará, noviembre de 2006; y "La cuestión urbana en Simmel y sus huellas en Benjamin", publicado en el libro de Ralph Buchenhorst y Miguel Vedda (eds.): *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*, Buenos Aires, Gorla, 2008; parte del cual apareció como "La trilogía de ciudades italianas de Georg Simmel", en el Posfacio a la edición a cargo del libro de Simmel, *Roma, Florencia y Venecia*, Barcelona, Gedisa, 2007. Cap. iii: Prefacio a la edición a cargo del libro de Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología. Individuo y sociedad*, Barcelona, Gedisa, 2002; fue republicado en *Revista colombiana de Sociología*, N° 20, Bogotá, 2003. Cap. iv: Una versión fue presentada en Segundas Jornadas Internacionales "Actualidad del pensamiento de Simmel", organizadas por Universidad Autónoma de México, Universidad Iberoamericana y Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F., 2006, publicado como "Formación humanista y pedagogía en Georg Simmel", en Olga Sabido Ramos (coord.): *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007; con el título "Simmel como pedagogo. La educación como vida", apareció como Posfacio a la edición a cargo del libro de Simmel, *Pedagogía escolar*, Barcelona, Gedisa, 2008. Cap. v: Presentado en Primeras Jornadas Internacionales "Actualidad del pensamiento de Simmel", organizadas por Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y el Ins-

tituto Goethe, Buenos Aires, 2002; publicado como "Simmelsche Ideeale" en *Simmel Studies*, N° 12, Universität Bielefeld, Fakultät fur Soziologie, Bielefeld, 2003; y como "Idéaux simmeliens", en *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n° 101, París, 2008. Cap. vi: Presentado en viii Jornadas de Pensamiento Sociológico, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-A., México d.f., 2008; modificado, bajo el título de "Para una sociología de la dicha y el sufrimiento" , se expuso en viii Jornadas Nacionales Ágora Philosophica, Mar del Plata, 2008, editado por Leticia Basso y Romina Conti, en *Imágenes y lecturas en torno a lo social*, Mar del Plata, aadie, Biblioteca Electrónica, 2008. Cap. vii: Publicado como "El último libro de Simmel" en revista *El ojo mocho*, N° 16, 2001; y con leves modificaciones como introducción al libro de Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Altamira, 2002, y Terramar, 2007.

Índice

"Desde su personal prisma que combina aquello en apariencia más superficial con lo más profundo, se recuperan también aquí de manera condensada, sus observaciones sobre la importancia de formas como la coquetería, la conversación o mirarse mutuamente -esta última, la forma más pura y sublime de reciprocidad-. Porque quizás en este punto resida el espíritu último de la sociología pura o formal: deslindar las formas jerárquicas de la subordinación con sus asimetrías provenientes de la voracidad del dinero y el poder, de las formas simétricas entre iguales cuyo carácter sublime y redentor surge del ideal de la libre vinculación entre individuos."

Esteban Vernik


ISBN 978-987-631-007-9
9 789876 310079